3 1761 06863848 5

EINIGE HAUPTPROBLEME DER METAPHYSIK

VON

DR. JOSEPH GEYSER

FREIBURG — HERDER

Philos
#2 75

EINIGE HAUPTPROBLEME DER METAPHYSIK

MIT BESONDERER BEZUGNAHME AUF DIE KRITIK KANTS

VON

DR. JOSEPH GEYSER

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG IM BREISGAU

FREIBURG IM BREISGAU 1923

HERDER & CO. G.M.B.H. VERLAGSBUCHHANDLUNG

Von demselben Verfasser im gleichen Verlag:

Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch „Das Heilige".

Eidologie oder Philosophie als Formerkenntnis. Ein philosophisches Programm.

BD
113
G4

LIBRARY
NOV 30 1961
UNIVERSITY OF TORONTO

776118

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei von Herder & Co. G.m.b.H. in Freiburg i. Br.

CLEMENS BAEUMKER

DEM VORBILDLICHEN FORSCHER
GELEHRTEN UND KOLLEGEN
ZUM 16. SEPTEMBER 1923
IN TREUER VEREHRUNG
ZUGEEIGNET

Vorwort.

Das Buch, das ich hier veröffentliche, soll Vertrauen zur Metaphysik dadurch wecken, daß es statt langer Diskussionen über die Möglichkeit der Metaphysik den Versuch macht, einige der bedeutsamsten metaphysischen Probleme zu einer klaren und sichern Lösung zu bringen. Mit mehreren dieser Probleme habe ich schon in andern meiner Schriften mich beschäftigt. Doch ist die Behandlung derselben, die ich in dieser Arbeit vorlege, eine neue und selbständige.

Für die wichtigste Untersuchung halte ich die des Kausalprinzips. Sie ist eine Fortsetzung und Ergänzung des von mir in meiner „Erkenntnistheorie" (Münster i. W. 1922) unternommenen Versuchs, das Kausalprinzip durch Reflexionen über unsre Kausalerfahrungen sicherzustellen. Von denen, die mit dem, soviel ich weiß, erstmals von mir entwickelten Beweise nicht zufrieden sein sollten, darf ich wohl erwarten, daß sie dem Durchdenken und Widerlegen desselben nicht weniger Zeit opfern werden, als mich das Finden und Durchführen dieses Beweises gekostet hat.

Sollten die einen oder andern Leser Ergänzungen des von mir in dieser Schrift Dargebotenen wünschen, so erlaube ich mir namentlich auf die obengenannte „Erkenntnistheorie" zu verweisen. Den religiösen Fragen, die ja unsre Zeit ganz besonders bewegen, bin ich eingehender nachgegangen in meinem unter den „Veröffentlichungen des katholischen Instituts für Philosophie zu Köln" erscheinenden Werke „Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart; mit besonderer Berücksichtigung

Max Schelers". Nachdem der Druck des Werkes schon seit längerer Zeit im Gange ist, hoffe ich, daß er demnächst zum Abschluß kommen wird.

Wie die Sonne die Königin und Herrscherin ist im Reiche des Sichtbaren, so die Metaphysik im Reiche der Wissenschaften. Dieser Königin zu dienen, ist edler Dienst. Hoffentlich sind die Darlegungen meines Buches dieses Dienstes nicht ganz unwürdig und bereiten sie so auch dem Manne Ehre, dem sie zur Vollendung des siebten Dezenniums seines an Arbeit und Erfolgen reichen Lebens zu widmen mir aufrichtiges Herzensbedürfnis ist.

Freiburg i. Br., im Juli 1923.

Joseph Geyser.

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—4
Erstes Kapitel. Das Problem der Erkennbarkeit des Transzendenten	5—23
Zweites Kapitel. Die Begriffe des Soseins und Daseins und ihre Aussagbarkeit vom Transzendenten	23—34
Drittes Kapitel. Zur Klärung der Begriffe des wirklichen, bewußten und vorgestellten Seins und des Bewußtseins	35—42
Viertes Kapitel. Vom Sein der idealen Bedeutungen und der ewigen Möglichkeiten	42—50
Fünftes Kapitel. Das Universalienproblem	50—75
Sechstes Kapitel. Nachweis des Kausalitätsprinzips aus dem Naturgeschehen	75—95
Siebtes Kapitel. Nachweis des Kausalitätsprinzips durch Reflexion über unsre Kausalerfahrungen	96—107
Achtes Kapitel. Kants Stellungnahme zu den Gottesbeweisen	107—122
Neuntes Kapitel. Antikritik der von Kant am kosmologischen Beweis geübten Kritik	122—131
Zehntes Kapitel. Kants Anschauungen über die Erkenntnis der Seele	131—139
Elftes Kapitel. Unsre Erkenntnis der Seele	140—151
Zwölftes Kapitel. Metaphysische Erörterung der Willensfreiheit	151—165
Schluß	165—167

Einleitung.

Metaphysik ist, so können wir in einer Nominaldefinition sagen, die Erkenntnis metaphysischer Objekte. Welches Objekt ein „metaphysisches“ ist, hängt jeweils, je nach der Natur des Erkennenden, von einer bestimmten logischen Relation der Erkenntnisgegenstände ab. Ein Gegenstand ist dann für eine bestimmte Art erkennender Wesen ein metaphysisches Objekt, wenn er in den natürlichen Erkenntnisquellen dieser Subjekte nicht unmittelbar enthalten und deshalb in ihnen nicht wahrnehmbar ist. Darum kann für den Menschen etwas ein metaphysischer Gegenstand sein, das dies für andere geistige Wesen nicht ist. Für Gott ist z. B. evident kein Gegenstand möglichen Erkennens metaphysisch. Die natürlichen Erkenntnisquellen des menschlichen Bewußtseins nun sind die in der äußern und innern Wahrnehmung gegebenen Anschauungsinhalte. Diese Inhalte und die an ihnen erschaubaren Wesenheiten sowie die aus ihnen zusammengesetzten Gegenstände sind empirische Objekte der Erkenntnis. Dagegen sind für das menschliche Erkennen alle jene Gegenstände metaphysischer Natur, deren Wesen und Beschaffenheit sich unsrem Wahrnehmen und Anschauen grundsätzlich entzieht. Die wichtigsten dieser Gegenstände sind das Wesen der realen Materie, die substanziale Seele und Gott.

Die aristotelische und die scholastische Philosophie waren der Ansicht, daß es unsrem Verstande möglich sei, auch von Dasein und Natur der metaphysischen Gegenstände, insbesondere Gottes, eine zwar unvollkommene, aber doch

sichere Erkenntnis zu gewinnen. Als Mittel dazu sahen diese Philosophen die Analogie und das Kausalgesetz sowie das Verhältnis von Substanz und Akzidens, Wesen und Eigenschaft an. Durch diese Relationen werde das folgernde Denken von den Erfahrungsgegenständen zu den metaphysischen Gegenständen hinübergeführt. Kant aber urteilte darüber ganz anders. Zum Erkennen — so verläuft sein Gedankengang — gehört ein „Objekt". Ein solches setzt sich zusammen aus einer durch Anschauung gegebenen Materie und einer dieser Materie durch synthetische Grundsätze des Denkens verliehenen Form. Darum ist die Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes nicht nur unmöglich, wenn dem Subjekt die Kenntnis der Gesetze (Grundsätze) mangelt, auf denen dieses Sein beruht, sondern auch, wenn sein Denken zwar im Besitz der erforderlichen Kategorien (z. B. Substanz) und Grundsätze ist, ihm aber keine Anschauungen jenes Gegenstandes zu Gebote stehen, welche die Materie bilden, aus der durch diese Kategorien und Grundsätze jener besondere Gegenstand geschaffen wird. Nun gehört es zum Wesen der metaphysischen Gegenstände, daß ihre Anschauung eine nichtsinnliche sein müßte. Diese aber fehlt uns Menschen. Also ist uns die Erkenntnis der metaphysischen Gegenstände aus Unkenntnis der „Materie" dieser Gegenstände wesensmäßig unmöglich. Auf solcher Grundlage konnte der Kritiker der reinen Vernunft dem Menschen allerdings keine Möglichkeit zuerkennen, eine wissenschaftliche Erkenntnis der metaphysischen Gegenstände zuwege zu bringen, und waren seine berühmt gewordenen Bemühungen, dies auch noch im einzelnen bei jeder der drei Arten der metaphysischen Gegenstände zu zeigen, im Grunde überflüssig.

Kants Kritik der Metaphysik steht und fällt mit der Richtigkeit seiner Aussage über die Natur der Erkenntnis. Der wesentlichste Punkt dieser Aussagen liegt in der Behauptung, daß ohne Anschauung eines Gegenstandes

keinerlei Erkenntnis desselben möglich sei. Nun ist dem beizustimmen, wenn man unter der Erkenntnis nur die adäquate, das Wesen des Gegenstandes in seiner leibhaften Beschaffenheit wahrnehmende Erkenntnis verstehen will. Aber man darf nicht meinen, daß es außer dieser Erkenntnis eines Gegenstandes keine andere gebe; denn außer dem Schauen der Wesenheit eines Objekts gibt es noch das Erfassen desselben durch Sachverhalte, die zu ihm gehören. Weshalb sollte dem Erfassen der für einen Gegenstand eigentümlichen Sachverhalte, zumal wenn es gewiß ist, der Name einer „Erkenntnis" dieses Gegenstandes gänzlich versagt werden? Ein Blindgeborener kann z. B. keine adäquate, leibhafte Erkenntnis der Farbe haben. Folgt aber daraus, daß er sich überhaupt keine Erkenntnis der Farbe verschaffen könne? Nichts hindert ihn ja doch, bestimmte Sachverhalte der Farben und bestimmte Beziehungen derselben zu erfassen und so doch wenigstens etwas von den Farben sicher und bestimmt zu erkennen. Aber auch vom Wesen der Farben kann er sich wenigstens eine analoge Vorstellung machen. Und das kann unser Verstand auch von den metaphysischen Gegenständen, ohne, wie Kant behauptet, sich verleiten zu lassen, „den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt außer unsrer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten" (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 307). Gewiß, vollkommen und adäquat kann unsre Erkenntnis der metaphysischen Wesenheiten nicht sein. Wir können immer nur sagen, daß die metaphysischen Gegenstände eine den uns durch Anschauung bekannten Wesenheiten in den und den Merkmalen analoge Wesenheit besitzen, und daß sie Träger der und der Sachverhalte sind. Aber wenn wir uns kein entsprechendes Bild von ihrer Wesenheit machen können, so heißt das

nicht, daß uns jede Erkenntnis dieser unsre Anschauung übersteigenden Gegenstände unmöglich sei.

So einfach, wie es nach meinen Worten scheinen könnte, ist die Lage der Metaphysik jedoch nicht. Es klingt ja nämlich zwar sehr unschuldig, wenn die Metaphysik mit einer gewissen Bescheidenheit versichert, sie beanspruche gar nicht, eine vollendete Erkenntnis der transzendenten Gegenstände geben zu wollen, begnüge sich vielmehr mit der Behauptung einer analogen Geltung der Begriffe bei diesen Gegenständen. Aber ist das nicht vielleicht nur ein verkapptes Eingeständnis, daß die transzendenten Gegenstände von unsrem Verstande n i c h t erkennbar seien? Denn wenn ein Begriff von einem Gegenstande nur in einem gewissen analogen Sinne gilt, so wird durch ihn eben nicht erkannt, wie und was dieser Gegenstand an sich selbst ist. Der Gegenstand wird dann vielmehr von uns nur so gedacht, a l s o b der Inhalt des betreffenden Begriffes in ihm anzutreffen sei, während er es in Wirklichkeit nicht ist, da ja dieser Begriff sonst von diesem Gegenstande im eigentlichen und nicht nur in einem analogen Sinne gelten würde. So bedarf die Frage, ob die transzendenten Gegenstände der Metaphysik im Prinzip durch unser Denken erkennbar oder nicht erkennbar seien, einer sorgfältigen Untersuchung.

Erstes Kapitel.

Das Problem der Erkennbarkeit des Transzendenten.

Die Begründung, welche die idealistische Wirklichkeitsauffassung von Kant erhalten hat, ist ohne Zweifel so tief durchdacht und so gründlich bis in alle Einzelfragen hinein entwickelt, daß man ihre werbende Kraft wohl verstehen kann. Wer darum die ihr entgegengesetzte realistische Wirklichkeitsauffassung wissenschaftlich vertreten und damit jenem Grundtyp des Philosophierens folgen will, den Männer wie Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Leibniz u. a. repräsentieren, der muß sich mit den leitenden Ideen des transzendentalen Idealismus auseinandersetzen. Die gründliche Kenntnisnahme und unvoreingenommene Würdigung dieser Ideen ist die selbstverständliche Voraussetzung einer solchen Kritik.

Die Erkenntnis der Wirklichkeit ist der Gegenstand, über welchen Realismus und Idealismus entgegengesetzt denken. Auf die Wirklichkeit richten sich nämlich drei Hauptfragen: Woraus entspringt unsre Erkenntnis der Wirklichkeit? Worin besteht sie? Wie weit reicht sie? Von diesen drei Fragen hat die dritte für den Gegensatz des realistischen und idealistischen Philosophierens die größte Bedeutung. Darum sei die Stellungnahme Kants zu dieser Frage an erster Stelle dargelegt.

Die Gegenstände der Wirklichkeit sind für Kant teils empirische teils transzendente. Die ersteren bezeichnet er meist als „Erscheinungen“, die letzteren als „Dinge an sich“, seltener auch als „transzendentaler Gegenstand“, „intelligible Objekte“ oder „Noumena“. Die empirischen Objekte

bilden das Reich der Natur. Sie zerfallen in die äußern und die innern Erscheinungen oder in die physische und die seelische Natur. Bei den transzendenten Gegenständen hat Kant im Auge 1. die reale Seele, die wir den innern Erscheinungen des Menschen als beharrliche Substanz zugrunde legen, 2. die realen Körper, die wir als die transzendente Ursache jener Affizierungen unsrer Sinne ansehen, denen unsre Empfindungen und äußern Wahrnehmungen entstammen, und 3. Gott, der von uns als ein persönliches Wesen von unendlicher Weisheit und Macht gedacht wird, das mit innerer Notwendigkeit existiert und die letzte Bedingung alles bedingten Seins und Geschehens ist. Dem Glauben der realistischen Philosophie an die wissenschaftliche Erkennbarkeit dieser Gegenstände der transzendenten Wirklichkeit stellt Kant zwei entscheidende Sätze entgegen: 1. Wir haben keine Gewißheit vom Dasein dieser Gegenstände, weil wir sie weder wahrnehmen noch streng beweisen können; und 2. wir besitzen keinerlei Begriffe von ihren Wesenheiten, vermögen sie vielmehr lediglich als „ein Etwas überhaupt“ zu denken. Dies besagt, daß wir keinerlei positive Prädikate haben, durch welche wir die Beschaffenheit dieser Gegenstände bestimmen und diese Dinge dadurch sowohl voneinander als von den empirischen Wesenheiten unterscheiden könnten. Soweit wir aber gewisse von uns in der Erfahrungswelt benutzte Beziehungen auch zwischen den transzendenten Gegenständen und der empirischen Wirklichkeit denken, handelt es sich nicht um eine wirkliche Übertragung dieser Beziehungen auf die transzendenten Dinge, sondern um bloß analogische Bestimmungen. Wenn wir mit andern Worten ihnen zur empirischen Wirklichkeit das Verhältnis von Substanzen oder Ursachen zuschreiben oder das einer ordnenden und frei bestimmenden Vernunft usw., so bedeutet das lediglich, daß wir ihr Verhältnis zur empirischen Wirklichkeit nach Ana-

logie dieser Beziehungen denken, von ihm zugleich aber durchaus nicht wissen, wie es tatsächlich beschaffen ist. Wir denken uns ihr Verhältnis zur empirischen Wirklichkeit so, als ob es das der Substanzialität, Kausalität, Geistigkeit usw. wäre; denn in eigentlicher Bedeutung sind dies keine Verhältnisse, die es beim Transzendenten geben könnte; sie besagen vielmehr bloße Analogien der uns gänzlich unbekannten Beziehungen und Bestimmtheiten der transzendenten Dinge. Folglich ist jede theoretische Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit für uns prinzipiell unmöglich.

Die logische Sachlage gestaltet sich also nach Kant so: Der Verstand hat keinen Grund zu sagen, daß die ihm allein bekannte empirische Wirklichkeit die einzig mögliche Wirklichkeit sei[1]. Infolgedessen muß er die Möglichkeit einräumen, daß es außer der empirischen eine transzendente Wirklichkeit gebe. Er kann aber dieses Transzendente, das möglicherweise existiert, nur denken unter der völlig unbestimmten Vorstellung eines Irgendetwas; denn er besitzt weder von der Beschaffenheit, die dasselbe haben könnte, noch von seinen etwaigen Beziehungen zur empirischen Welt irgendeinen Begriff. Wenn er trotzdem gewisse Beschaffenheiten und Beziehungen des Empirischen auf das Transzendente überträgt, so kann er das nur im Sinne von Analogien tun, deren Tragweite und realer Sinn ihm mangels Kenntnis des Transzendenten unbekannt ist. Aus diesen Gedanken geht deutlichst hervor, worin die wesenhafte Schwierigkeit liegt, die nach Kant der Erkennbarkeit des Transzendenten, heiße es Seele, Körper oder Gott, im Wege steht.

Es ist ohne weiteres klar, daß die geschilderte Antwort Kants auf die dritte Grundfrage mit ihrer schroffen Absage

[1] Hierin gehen die spätern Kantianer über Kant hinaus (vgl. z. B. die Immanenzphilosophie).

an die realistische Philosophie die logische Folge der Antworten ist, die Kant auf die beiden ihr voraufgehenden Fragen der Erkenntnistheorie gibt. Diese Antworten haben wir darum zuerst ins Auge zu fassen und zu würdigen. Für sie nun findet Kant den logischen Ausgangspunkt in der Tatsache, daß, so zweifelhaft und umstritten auch die metaphysische Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit sein mag, wir doch wenigstens im sichern Besitz einer Erkenntnis der empirischen Wirklichkeit, d. h. der Natur sind[1]. Die Beantwortung der Fragen, woraus unsre Erkenntnis der Wirklichkeit entspringe und worin sie bestehe, muß sich infolgedessen aufbauen auf die wissenschaftliche Analyse unsrer Erkenntnis der Natur. Nur volle Klarheit über diese Erkenntnis kann uns Klarheit über die Frage geben, ob auch die transzendente Wirklichkeit von uns erkennbar sei oder nicht.

Die Analyse unsrer Erkenntnis der Natur hat ihren Ausgang von der Wahrheit zu nehmen, daß die letzte Quelle unsrer Kenntnis der Gegenstände der Natur in unsrer äußern und innern Wahrnehmung zu suchen ist. Nur — und damit sagt Kant sich sowohl vom Rationalismus als von Plato los, nimmt dafür aber einen Grundsatz des aristotelisch-scholastischen Realismus auf — durch unsre Wahrnehmung, aber nicht auch durch angeborene allgemeine Begriffe oder ein überempirisches Schauen irgenpwelcher Art sind uns Gegenstände gegeben. Gleichwohl ist das Bild, das unser Bewußtsein sowohl in der Wissenschaft als auch schon in der naiven Vorstellung von der Natur besitzt, nicht durch unsre Wahrnehmung allein bestimmt und ausgefüllt, sondern ist von unsrem Denken und Vorstellen aus den Wahrnehmungsdaten geschaffen. Sowohl

[1] Es ist dies für die Empiristen eine dogmatische Voraussetzung Kants, da sie nicht anerkennen, daß unsre Naturerkenntnis die von Kant gemeinte Gewißheit besitze.

die physische als auch die seelische Natur, die wir beschreiben, berechnen, bestimmen, ist das gemeinsame Werk unsres Denkens und Wahrnehmens. Dieser zweite Punkt wird nicht immer genügend gewürdigt. Machen wir ihn uns darum mit kurzen Worten klar.

Wir pflegen ohne alles Bedenken zu sagen, daß wir z. B. einen Baum, einen Stein, ein Buch, ein Stück Geld usw. „sehen“ oder „berühren“. Ist dieser Ausdruck ganz richtig? Um das zu beurteilen, müssen wir uns zunächst darauf besinnen, welche Vorstellung wir mit jenen Bezeichnungen „Baum“, „Stein“ usw. verbinden. Das ist nun in erster Linie die Vorstellung „wirklicher“ Dinge, d. h. von etwas, dessen Dasein von uns unabhängig ist. In zweiter Linie ist es die Vorstellung von Dingen, die eine gewisse Beharrlichkeit haben, die nämlich schon waren, als wir sie sahen und berührten, und noch sein werden, wenn wir unsern Blick und unsre Hand von ihnen abwenden und sie nicht mehr wahrnehmen. Dazu kommt drittens die Vorstellung, daß das, was wir im Moment unsrer Wahrnehmung von diesen Dingen sehen oder durch Berührung erfahren, nur einzelne Eigenschaften des von uns wahrgenommenen Dinges, nicht das Ganze desselben sind, und daß ferner dieses Ding mit sich identisch bleibt, seine von uns gesehenen oder durch Berührung wahrgenommenen Eigenschaften aber sich zu ändern vermögen. Damit können wir vorerst aufhören. Drücken nun, frage ich, die genannten Vorstellungen unmittelbare Gegebenheiten unsres Sehens und Berührens aus? Offenbar nicht. So können wir z. B. wohl Farben und Formen sehen, aber unmöglich, daß sie ein von uns unabhängiges Dasein haben. Das können wir nur denken und wissen. Ebensowenig können wir die Identität von etwas, das wir jetzt sehen, mit etwas, das wir vor einer gewissen Zeit erblickten, sehen. Wir können beim zweiten Sehen wohl ein Bewußtsein der Gleichheit des von uns Gesehenen mit dem früher

von uns Gesehenen erleben. Identität aber besagt, daß beide Objekte ein und dasselbe Objekt sind, daß dieses also auch in der Zeit bestand, da wir es nicht sahen. Unmöglich aber können wir sehen, daß etwas auch dann existiert, wenn wir es nicht sehen. Auch das können wir höchstenfalls denken und wissen. Wir haben ferner die Vorstellung der Identität dessen, was wir sehen, mit dem Objekt, das wir berühren. Nun sind aber die Inhalte des Sehens und des Berührens wesenhaft verschieden voneinander, d. h. die Seheindrücke und die Berührungseindrücke sind ganz andere. Die Vorstellung einer Identität beider ist darum nur so möglich, daß man von beiden ein drittes unterscheidet, das der gemeinsame Träger der einen und der andern Eigenschaft ist. Noch überzeugender zeigt sich einem dies bei Betrachtung etwa der Vorstellung eines Apfels. Sie ist die Vorstellung eines Etwas, das zugleich gesehen, gefühlt, geschmeckt, gerochen wird usw. Diese mittelbaren Identitätsbeziehungen der Inhalte unsrer verschiedenen Sinne sind nun offenbar gedacht, aber nicht gesehen oder gefühlt oder geschmeckt usw. Unsre Vorstellung der Naturgegenstände beruht somit ohne Zweifel auf einer Verbindung von Wahrnehmen und Denken, und zwar nicht erst die wissenschaftliche, sondern auch schon die primitive Vorstellung des naiven Menschen.

Was das Denken bei unsrer Vorstellung der Natur zu dem, was wir von der Natur im eigentlichen Sinne des Wortes wahrnehmen, hinzufügt, das sind vor allem bestimmte Verknüpfungen der verschiedenen Wahrnehmungsdaten miteinander, wie sich dies in unsern Beispielen deutlich zeigte. Alle solche Verknüpfungen können aber nur in der Vorstellung bestimmter Beziehungen bestehen, in die wir die Wahrnehmungsdaten unmittelbar oder mittelbar zueinander setzen, z. B. in der Vorstellung der Beziehung von Eigenschaft und Ding. Nun werden zweifellos gewisse

Beziehungen unter den Wahrnehmungsdaten von uns in beziehenden und vergleichenden Bewußtseinsakten unmittelbar vorgefunden, z. B. Ähnlichkeit, Verschiedenheit, Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, räumliche Verhältnisse usw. Soweit darum unsre Vorstellung des Naturinhaltes lediglich Beziehungen dieser Art als Klammern enthält, durch welche die mannigfaltigen einzelnen Sinnesgegebenheiten miteinander verknüpft sind, beruht sie noch nicht schon auf einer Zutat des Denkens zu dem, was wir wahrnehmen. Tatsächlich geht aber unser Verknüpfen der Wahrnehmungsdaten in der Vorstellung der Natur über diese durch Wahrnehmung unmittelbar gegebenen Beziehungen der Einzelgegebenheiten hinaus. Und das ist es, warum der Satz aufgestellt werden muß, daß unsre faktische Vorstellung der Natur auf dem Hinzutritt unsres Denkens zu unsrem Wahrnehmen beruht. Am deutlichsten zeigt sich diese Tatsache in unsrer Anwendung des Grundsatzes der Kausalität auf das gesamte Naturgeschehen. Man kann nicht sagen, daß man in der äußern Natur die kausale Beziehung, die ja doch als solche von jeder räumlichen und zeitlichen Beziehung unter den Wahrnehmungsinhalten wesenhaft verschieden ist, sehe oder höre oder berühre oder schmecke oder rieche. Ihre Vorstellung wird also von uns zu den wahrgenommenen äußern Objekten und Beziehungen denkend hinzugefügt. Genau so verhält es sich mit der Unterscheidung der Substanz von ihren Eigenschaften und des Wesens der Dinge von der äußern Erscheinung des Wesens. So muß also jede Erklärung unsrer Vorstellung der Natur, ob sie nun dem realistischen oder dem idealistischen Grundtyp des Philosophierens folgen will, von der Grundlage ausgehen, daß diese unsre Vorstellung gemeinsam bestimmt ist durch Wahrnehmungsdaten von Objekten und gewissen Beziehungen derselben einerseits und durch gewisse sie ergänzende und bestimmende

Begriffe und Grundsätze unsres Denkens anderseits.

Die Funktion des Denkens beim Aufbau unsres Vorstellungsbildes der Natur ist besonders, wie schon gesagt, die des Verknüpfens der einzelnen Wahrnehmungsdaten miteinander zur Vorstellung zusammengehöriger Einheiten von bestimmter Form, von der Form Ding und Eigenschaft oder Ursache und Wirkung oder Allgemeines und Besonderes usw. Das Denken verknüpft weiter die so gewonnenen mannigfaltigen Einheiten wieder untereinander und strebt so der Verknüpfung schlechthin alles Mannigfaltigen der wirklichen und möglichen Wahrnehmung zur Einheit eines einzigen umfassenden Ganzen zu, also der Vorstellung einer Welt, eines Universums. Soweit unser Denken hierbei Grundsätze verwendet und Schritte tut, die allgemeingültig und gewiß sind, soweit es namentlich das Ziel, alle Wahrnehmungsdaten als die Elemente und Inhalte eines einheitlichen Systems des Ganzen der Natur zu erkennen, verwirklicht, ist es wissenschaftliches Denken und begründet es die wissenschaftliche Erkenntnis jener Natur, deren Materie in den Wahrnehmungsinhalten gegeben ist.

Die Züge und Linien, die das Denken unsrem Bilde der Natur einfügt, sind nach Kants richtiger Auffassung teils subjektive teils objektive. Als objektive Bestimmtheiten in dem vom Denken aus den Wahrnehmungsdaten geschaffenen Erkenntnisbilde der Natur sieht Kant jene an, welche für den Inhalt der Natur die Bedeutung haben, daß die Natur erst durch sie unsrem Erkennen „Objekte“, d. h. festbestimmte, allgemeingültige Einheiten des Seins darbietet, also Bestimmtheiten, ohne die es für unser Erkennen nur ein zusammenhangloses Gemenge von individuellen Augenblicksgegebenheiten, aber überhaupt keine Natur im Sinne von zusammenhängenden, beharrlichen, für jedermann gültigen

Einheiten der Sinnesdaten gäbe. Diese objektiven Beziehungen und Verhältnisse unsres Naturbildes sind somit für die Natur in ihren einzelnen Teilen wie in ihrem Ganzen konstitutiv; sie konstituieren sowohl jene einzelnen Einheiten, die wir als Dinge und Vorgänge der Natur vorstellen, als schaffen auch aus diesen jene oberste Einheit, welche wir „die Natur" nennen. Von solchem objektiven oder konstitutiven Charakter sind nach Kant namentlich die Dingbestimmtheit der Substanzialität und Akzidentalität und die Geschehensbestimmtheit der Kausalität.

Für subjektive Bestimmtheiten unsres Naturbildes hält Kant jene, deren Aufhebung nicht die Denkbarkeit der Natur überhaupt vernichten, sondern nur die Vollkommenheit der Verstandeserkenntnis der Natur prinzipiell beeinträchtigen würde. Es handelt sich darum bei diesen Bestimmtheiten in unsrem Vorstellungsbilde der Natur um solche, die nicht aus Grundsätzen herrühren, von welchen die Konstituierung der Natur abhängt, sondern die in die Natur aus Regeln (Maximen) einfließen, welche die Vernunft dem Verstandeserkennen gibt, um ihm zu ermöglichen, sich einem bestimmten Ideal der Erkenntnis der Natur anzunähern. So dienen diese subjektiven Grundsätze („Ideen") nur der Vollkommenheit und ganzen Durchführung unsrer Naturerkenntnis, nicht aber ihrer Möglichkeit überhaupt. Sie haben infolgedessen auch nur den Wert von Hypothesen, da die Vernunft keine apriorische Gewißheit davon hat, daß die aus den Wahrnehmungsdaten vom Denken zu konstituierende Natur nicht nur den konstitutiven, sondern auch diesen bloß regulativen Grundsätzen durchgehends gemäß sein wird. Zu warnen ist davor, daß man die „Subjektivität" dieser Grundsätze mit dem Begriff bloß individueller Gültigkeit verwechsle. Kant betrachtet sie vielmehr durchaus als apriorische, notwendige und generell für alle Menschen gültige Regeln unsrer Vernunft — d. h. unsres

schließenden und darum nach Einheit strebenden Erkenntnisvermögens — für die Erkenntnis der Natur durch unsern Verstand. Zu diesen Regeln rechnet er z. B., daß die Gegenstände der Natur vom Denken nach Arten, Gattungen, Geschlechtern, Klassen usw. eingeteilt und geordnet werden, daß man alle besondern Naturgesetze aus gewissen allgemeinen und diese zuletzt aus einem obersten und allgemeinsten Naturgesetze ableite, ferner Regeln wie diese: Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, Natura non facit saltus usw.

Die wichtigste Frage muß für uns zunächst offenbar die sein, was das Wesen und wo die Grenzen jener Objektivität seien, die Kant den „objektiven" Bestimmtheiten unsrer Naturvorstellung zuschreibt. Für den Realisten liegt der Sinn dieser „Objektivität" der Begriffe und Grundsätze, die wir zur Erkenntnis der Gegenstände der Natur und ihrer Verhältnisse benutzen, auf der Hand. Sie bedeutet ihm, daß die durch diese Begriffe gedachten allgemeinen Wesenheiten und die durch diese Grundsätze ausgedrückten Beziehungen real in der Natur bestehen, d. h. daß sie als etwas der Naturwirklichkeit selbst Angehöriges unsrem Denken vorhergehen und deshalb von diesem unsrem Denken nur nachgedacht (nachgebildet), aber nicht geschaffen und in die Natur hineingelegt werden. Das ist die Auffassung, die z. B. Aristoteles, aber auch Augustinus, Descartes, Spinoza, Leibniz usw. von dem Sinn der „Objektivität" unsrer Naturerkenntnis hegten. Anders denkt aber Kant in dieser Sache. Jene Auffassung, so urteilt er, könnte nur in Frage kommen, wenn die Naturgegenstände, auf die wir die fraglichen Begriffe der Wesenheiten und Gesetze der Verknüpfung anwenden, an sich selbst, d. i. unabhängig von unsrem Bewußtsein, existierten. Das aber tun sie eben nicht; denn die Gegenstände dieser Begriffe und Beziehungen bauen sich auf aus den Anschauungsgegebenheiten unsrer äußern

und innern Wahrnehmung, weil wir den Dingen, die wir zur Natur rechnen, eben jene Eigenschaften zuschreiben, die wir wahrnehmen: Größe, Gestalt, Farbe, zeitlichen Anfang, eine gewisse zeitliche Dauer usw. Andere Gegenstände aber als diese kennen wir überhaupt nicht. Was immer aber ein Objekt unsrer Wahrnehmung bildet, d. h. was immer von uns gesehen oder gehört oder durch Berührung, Geschmack oder Geruch wahrgenommen sein mag, das hat nur Dasein als eine Vorstellung unsres Bewußtseins, existiert aber nicht an sich selbst. Und diese Dinge nun sind es, aber nicht irgendwelche andere, welche von uns in der Naturerkenntnis bestimmten allgemeinen Begriffen subsumiert und durch Beziehungen der Substanzialität, Kausalität usw. untereinander zu Dingeinheiten, Kausalreihen u. dgl. verknüpft werden. Wenn darum unsre begrifflichen Bestimmungen und gesetzlichen Verknüpfungen der von uns wahrgenommenen Objekte objektiv gültig sind, so kann das nicht heißen, daß sie etwas ausdrücken, das objektiv im Sinne der „Unabhängigkeit von unsrem Bewußtsein" bestünde. Kant glaubt dies auch daraus folgern zu müssen, daß, wenn die Wesenheiten und Beziehungen der Naturobjekte unabhängig vom Bewußtsein, d. h. an sich selbst existierten, wir von ihnen nur durch das Verfahren der Induktion Kenntnis hätten und wir dann weder Gewißheit von ihnen besäßen, noch zu wissen vermöchten, daß diese Wesenheiten und Beziehungen immer und überall in der Natur, d. h. streng allgemein gelten. Darin aber sieht Kant eine unmögliche Annahme, da ja dann sogar die letzten Fundamente unsrer Naturerkenntnis unsicher wären und so diese Erkenntnis ganz des Charakters einer strengen Wissenschaft entbehren müßte: etwas, das Kant unter dem überwältigenden Eindruck der Naturwissenschaft Newtons als ein Unding vorkam.

Aus den beiden angeführten Gründen lehnt Kant prinzipiell den Gedanken ab, unsre allgemeinen Begriffe und Gesetze

der Naturobjekte stünden unsern Urteilen darum als ihre objektive Norm gegenüber, weil ihr Inhalt eine vom Bewußtsein unabhängige, d. h. transzendente Existenz besäße. Müssen wir Kant in dieser Ablehnung recht geben? Recht müssen wir ihm vor allem darin geben, daß die unmittelbaren Inhalte unsrer verschiedenen äußern Wahrnehmungen nicht an sich selbst, sondern als Vorstellungen unsres Bewußtseins existieren. Das ist der Standpunkt des sog. kritischen Realismus. Bei Aristoteles und in der mittelalterlichen Scholastik tritt dieser Standpunkt noch nicht völlig klar und bestimmt zutage, am bestimmtesten noch bei Augustinus[1] und darum auch bei einigen augustinisch denkenden Scholastikern, wie Bernard von Arezzo und Pierre d'Ailly, ferner bei dem Averroisten Siger von Brabant. Kant hat zweitens darin recht, daß wir von keinen andern Gegenständen als den Inhalten unsrer äußern und innern Wahrnehmung Kenntnis durch Anschauung, d. h. durch unmittelbares Wahrnehmen derselben haben. Folgt nun hieraus, daß wir von den Beschaffenheiten und von den Beziehungen jener transzendenten Etwas, die wir, wie vor allem die realen Körper, die Seele und zuletzt Gott, unsern empirischen Gegebenheiten als Ursache, Substanz und Ursprung zugrunde legen, schlechthin keinerlei eigentliche, sondern höchstens nur eine analoge Kenntnis besitzen können? Diese Behauptung, daß das Verhältnis des Transzendenten zum Empirischen uns gänzlich unbekannt sei und wir es lediglich so vorstellen, als ob es das uns in der Erfahrung bekannte Verhältnis von Kausalität, Substanzialität usw. wäre, ist der springende Punkt in der Kontroverse des Realismus mit dem Kantschen Idealismus, ist die Stelle, wo sich beider Wege für immer voneinander trennen.

---

[1] Vgl. die Diss. von Bern. Kälin O. S. B., Die Erkenntnistheorie des hl. Augustinus (Sarnen 1920) 8 ff.

Was heißt es, von etwas eine bloß analoge Kenntnis haben?[1] Es heißt, statt seiner ein andres kennen, aber zugleich wissen, daß es mit diesem andern in einer gewissen Hinsicht oder bis zu einem gewissen Grade übereinstimme. Die vollkommenste Form, etwas durch ein andres zu erkennen, liegt vor, wenn man weiß und gewiß ist, daß seine Beschaffenheit (Wesenheit) die gleiche ist wie die dieses andern. In diesem Falle ist die Erkenntnis des indirekt erfaßten Etwas keine bloß analoge. Es ist kein wesentlicher Unterschied von der vorigen Form, wenn die Beschaffenheit des Nichtgegebenen von der des Gegebenen sich lediglich durch einen höheren oder geringeren Grad unterscheidet, qualitativ aber die gleiche ist; wenn wir z. B. von einem Gegenstand aussagen, er sei wärmer als alle uns in der Erfahrung bekannte Wärme. Anders aber wird schon die Sachlage, wenn wir von dem Nichtgegebenen nur noch aussagen können, es sei einer gewissen Seite des uns Gegebenen ähnlich. Mit dem Geschmack der Früchte andrer Erdteile macht uns zu Hause ein Reisender z. B. dadurch bekannt, daß er uns sagt, sie schmeckten ähnlich wie die und die uns bekannte Frucht. So sagt man auch von fremden Sprachen, sie klängen ähnlich wie eine gewisse uns bekannte Sprache. Es ist klar, daß uns dadurch keine bestimmte Kenntnis des uns nicht gegebenen Gegenstandes vermittelt wird; denn da es sich um bloße Ähnlichkeit handelt, so ist dieser Gegenstand tatsächlich anders als der uns bekannte, und kennen wir ihn, z. B. den Geschmack der fremden Frucht, somit durch letztern nicht wirklich.

Als eine Erkenntnis durch Analogie läßt sich die vorhin genannte noch nicht eigentlich bezeichnen. Eine solche liegt vielmehr erst dann vor, wenn einerseits ein gewisses Moment des Gegebenen, entweder eine allgemeine Seins-

[1] Vgl. auch Kant, Proleg. § 58.

bestimmtheit oder ein gewisses Verhältnis desselben, sei es innerhalb seiner Elemente und Teile, sei es zu einem Äußern, auch in dem Nichtgegebenen sich findet, anderseits aber die konkrete Gestaltung dieses übereinstimmenden Moments in beiden eine spezifisch andere ist. Wir denken uns z. B. das Bewußtsein der Tiere nach der Analogie unsres eigenen Bewußtseins, indem wir annehmen, daß das allgemeine Wesen des Bewußtseins, wie wir es in uns erkennen können, sich auch im Tiere finde, daß es aber im Tiere in einer andern konkreten Form sich verwirkliche als in uns. Und nach der „Analogie des Verhältnisses" (analogia proportionis) denken wir uns z. B. die Substanz durch die Vorstellung, daß sie in einem ähnlichen Verhältnis zu den Akzidentien stehe, wie der Träger (Pfeiler) zum Gebälk. Beim Denken nach Analogie vereinigen sich demnach in unsrer Bestimmung des Nichtgegebenen mittels des Gegebenen Bejahung und Verneinung. Wir bejahen ein gewisses uns am Gegebenen bekanntes Moment in gleicher Weise auch von dem Nichtgegebenen, verneinen aber zugleich, daß die konkrete Realisierung dieses Momentes in dem Nichtgegebenen gleichartig sei derjenigen in dem Gegebenen. Die Substanz „trägt" ja doch z. B. nicht in derselben Weise die Akzidentien, wie die Träger das Gebälk tragen. Wir besitzen auf diese Weise positiv nur eine allgemeine Kenntnis von der Natur und Beschaffenheit des Nichtgegebenen, nicht aber auch die Kenntnis seiner besondern Natur, und entbehren somit einer adäquaten oder ihm entsprechenden Erkenntnis seines Seins. Diese Erkenntnis ist in demselben Grade unvollkommener, in welchem die uns bekannte Beschaffenheit des Nichtgegebenen allgemeiner, also unbestimmter ist. Wenn wir von dem Nichtgegebenen im eigentlichen Sinne schließlich nur noch das auszusagen haben, daß es ein Irgendetwas sei, so ist das, was wir von seiner Beschaffenheit positiv wissen, zu Null, d. h. so allgemein

und unbestimmt geworden, daß wir es dadurch von überhaupt nichts mehr unterscheiden können. Daraus folgt nun, daß, wenn wir beanspruchen, doch wenigstens einige Kenntnis von den transzendenten Körpern, der Seelensubstanz und Gott haben zu können, wir nachweisen müssen, daß wir ihnen positive und im eigentlichen Sinne von ihnen geltende Prädikate zu geben vermögen, deren Inhalt bestimmter ist als der schlechthin unbestimmte Begriff des Irgendetwas.

Ist das soeben Geforderte uns zu erfüllen möglich? Kant leugnet es. Warum? Weil er behauptet, daß alle uns bekannten Wesenheiten des verschiedenen Seins, auch die allgemeinsten wie Sein, Realität, Eingeschränktheit des Seins, Daseinsnotwendigkeit, Möglichkeit, Kausalität, Substanzialität usw., nach ihrem Sinne wesenhaft beschränkt seien auf die empirischen Objekte, vom Transzendenten dagegen lediglich verneint werden könnten. Allerdings ist Kants Ansicht doch nicht so ganz klar. Er spricht davon, daß wir bestimmte Verhältnisse des Transzendenten zur empirischen Welt annehmen und diese „analogisch“ zu den Verhältnissen innerhalb der empirischen Wirklichkeit auffassen, z. B. als Kausalität. Dieser Satz hat aber nicht ohne weiteres einen eindeutigen Sinn. Er kann nämlich erstens besagen, daß wir schon darin bloß „analogisch“ denken, daß wir überhaupt ein Verhältnis zwischen dem Transzendenten und dem Empirischen annehmen. Aber er kann zweitens auch weniger weit gehen, indem er sagen will, daß wir zwar den allgemeinen Begriff des „Verhältnisses“ (der Relation) auf das Transzendente im eigentlichen Sinne anwenden dürfen, daß wir aber von der Form dieses Verhältnisses des Transzendenten zum Empirischen uns nur eine analoge Vorstellung zu machen vermögen und es daraufhin als ein Verhältnis der Kausalität, der Substanzialität usw. bezeichnen. Ja Kants Meinung kann sogar dem Realismus noch weiter

entgegenkommen, so weit nämlich, daß er nicht schon den allgemeinen Gedanken der Kausalität und Substanzialität für eine bloß analoge Bestimmung des Transzendenten hält, sondern erst die Vorstellung, die wir uns von der Form der Kausalität des transzendenten Objekts machen. Um nun behaupten zu können, daß wir vom Transzendenten nichts eigentlich aussagen dürfen, als daß es ein Irgendetwas sei, müßte Kant seinen Satz über unsre „bloß analogische" Bestimmung desselben in der ersten der von uns unterschiedenen drei Bedeutungen verstehen; er müßte also schon den Gedanken, daß zwischen dem Transzendenten und dem Empirischen irgendwelche Relationen bestehen, für eine bloß analogische Vorstellung halten.

Mit dem Gesagten ist noch ein Punkt zusammenzunehmen. Um sich einer Erkenntnis der transzendenten Dinge rühmen zu dürfen, genügt es nicht, nur einige bestimmtere Begriffe als den des Irgendetwas auf sie anzuwenden, sondern ist erforderlich, durch diese Begriffe etwas von den betreffenden Dingen zu wissen, das ihnen einzig zukommt, d. h. durch das sie sich einerseits von allen empirischen Dingen, die wir kennen, anderseits auch je von allen übrigen transzendenten Dingen unterscheiden, durch das z. B. die Körper von den Seelen und von beiden wie auch von allem Empirischen Gott unterschieden wird. Denn man kann ja nicht sagen, daß man das erkenne, was man nicht so weit kennt, um es von anderm unterscheiden zu können. Die unterscheidenden Merkmale von etwas können aber an und für sich von verschiedener Art sein. Die eigentliche Verschiedenheit ist ja immer diejenige der Wesenheiten, weil diese das Innerste aller Dinge bilden, d. h. sie zu dem konstituieren, was sie zum Unterschied von anders beschaffenen Dingen sind. Aber die Wesenheiten lassen sich in ihrem Ansich nur dadurch erfassen, daß sie geschaut oder wenigstens in einer sie nach Art eines Bildes ver-

gegenwärtigenden Idee erblickt werden. Beides kommt bei den transzendenten Dingen eben wegen ihrer Transzendenz für uns nicht in Frage. Man muß also einen Begriff bilden, um durch die in diesem vereinigten Merkmale sie zu bestimmen, d. h. sie so festzulegen, daß sie sich dadurch von andern Dingen unterscheiden lassen. Woher aber diese Merkmale nehmen? Erstens von gewissen Verneinungen, d. h. davon, daß bei dem Gegenstand, den man bestimmen will, sich das und das für gewisse andere Cegenstände Charakteristische nicht finde. Man beugt dadurch dem Irrtum vor, den gemeinten Gegenstand mit andern zu verwechseln. So bestimmt man z. B. die Seele durch die Verneinung der Ausgedehntheit, oder den Begriff der „transzendenten" Gegenstände durch die Verneinung, daß sie gleich den empirischen Gegenständen ein Inhalt unsrer äußern oder innern Wahrnehmung sind. Aber durch sich allein vermögen Verneinungen niemals einen Gegenstand hinreichend festzulegen. Sie sagen ja nur, was etwas nicht sei, und lassen so noch unbegrenzt viele Möglichkeiten zu denken, was das Betreffende sei, d. h. lassen es immer noch so unbestimmt, daß es mit allem verwechselt werden kann, bei dem jene Verneinungen zutreffen. So haben Verneinungen für die Begriffsbildung nur unterstützenden und ergänzenden Wert. Die Hauptsache und die Grundlage ist das Positive, das man als Merkmal des zu bestimmenden Gegenstandes anzugeben vermag.

Die positiven Merkmale der Begriffe transzendenter Gegenstände werden naturgemäß in erster Linie hergenommen von jenen allgemeinen Wesenheiten, die uns in ihrer konkreten Realisierung in den empirischen Gegenständen bekannt sind. Die Voraussetzung dafür ist natürlich die, daß diese Wesenheiten nicht schon in ihrer abstrakten Allgemeinheit auf die empirischen Gegenstände beschränkt, „restringiert" sind. So wird man z. B. Ausgedehntheit (extensio)

auch in abstraktester Allgemeinheit nicht von Gott und der Seele als ein Merkmal ihres Seins aussagen können. Finden wir nun solche allgemeine Wesenheiten, die positiv von der Natur des Transzendenten, das durch unsern Begriff zu bestimmen ist, aussagbar sind, so reichen dieselben doch eben wegen ihrer Allgemeinheit zur unterscheidenden Bestimmung ihres Gegenstandes nicht aus. Gerade darum nämlich, weil wir diese Wesenheiten am Empirischen erfassen, können wir durch sie allein unmöglich das Transzendente vom Empirischen unterscheiden. Der Begriff muß darum noch weitere positive Merkmale behufs näherer Bestimmung des noch erst nur im Allgemeinen bestimmten Gegenstandes hinzunehmen. Er kann diese erstens suchen in gewissen formalen Eigentümlichkeiten der nur im allgemeinen beschaffenheitlich bestimmten Wesenheiten, wie es geschieht, wenn die Wesenheit Gottes bestimmt wird als die vollkommenste von allen oder als unendlich vollkommen oder als eine solche, die auf Grund ihres Wesensgehaltes, d. h. mit innerer (begrifflicher) Notwendigkeit existiert. Man muß sich nur darüber klar sein, daß man durch alle diese Bestimmungen die göttliche Wesenheit doch nicht kennt; denn im Grunde besagen alle jene formalen Merkmale nur: Gottes Wesenheit ist von einer solchen, im übrigen uns unbekannten Beschaffenheit, daß sie vollkommener ist als alle sonstigen Wesenheiten, indem sie auf eine gewisse Weise alles an sich mögliche wesenhafte Sein, soweit es einen positiven Gehalt hat, in ihrem Sein vereinigt und ferner nicht bloß fähig ist zu existieren, sondern ewig und notwendig existiert. Wie geartet aber diese Beschaffenheit ist und aussieht, die so hohe Vorzüge ihrer Wesenheit vor allen übrigen Wesenheiten zur Folge hat, davon haben wir schlechterdings keine Vorstellung. Ein zweites Mittel, die allgemeinen Wesenheiten durch positive Merkmale so zu bestimmen, daß durch diese Begriffe das Transzendente vom

Empirischen und voneinander unterscheidbar ist, wird dem Verstande dargeboten durch geeignete Relationen, die am Transzendenten haften. Das geht selbstverständlich nur, wenn uns diese Relationen bekannt sind. In dieser Weise wird die transzendente Seele bestimmt durch die Relation der Substanz im Verhältnis zu den Gegebenheiten der innern Wahrnehmung, ebenso Gott durch die Relation der schöpferischen Ursache zur Welt.

Fassen wir alles zusammen, so sehen wir deutlich, daß die Erkennbarkeit der transzendenten Dinge in der Tat von der Möglichkeit abhängt, sie durch Begriffe zu bestimmen, und daß hinwiederum ihre Bestimmbarkeit durch Begriffe davon abhängt, daß uns in oder an dem Empirischen solches Sein zur Kenntnis kommt, das sich positiv und im eigentlichen, nicht bloß analogischen Sinne vom Transzendenten aussagen läßt. Das ist darum auch der Punkt, dessen Möglichkeit gegenüber der Theorie Kants sicherzustellen ist, wenn man für die wissenschaftliche Berechtigung der realistischen Natur- und Weltauffassung eintreten will.

Zweites Kapitel.

Die Begriffe des Soseins und Daseins und ihre Aussagbarkeit vom Transzendenten.

Die zweckmäßigste Behandlung des Problems, dessen Lösung zwischen der realistischen und der idealistischen Naturauffassung zu entscheiden hat, dürfte die Prüfung der idealistischen Behauptung an konkreten Begriffen und Grundsätzen sein. Unsre denkbar allgemeinsten Vorstellungen heißen „Etwas“ und „Nichts“. Daß wir diese an Merkmalen leerste Vorstellung eines Irgendetwas vom Transzendenten denken können, hat Kant an keiner Stelle bestritten. Wie aber verhält es sich mit dem Allgemeinbegriff des Ens, des Seienden? Gehört auch er zu dem vom Transzen-

denten in eigentlichem und positivem Sinne Aussagbaren? Ein scholastischer Lehrsatz sagt darüber: Ens (esse) de Deo et de creaturis non dicitur univoce, sed analogice tantum. Danach müßte der Satz, Gott sei ein Seiendes, etwas anderes bedeuten als der uns am Empirischen erfaßbare allgemeine Sinn des Begriffes eines Seienden, d. h. unter dem Ausdruck: „Gott ist ein Seiendes" müßte etwas anderes zu verstehen sein, als wir darunter verstehen, wenn wir von einem uns in der Erfahrung gegebenen Gegenstand aussagen, er sei ein „Seiendes". In der Tat ist dies Kants Meinung; und es ist dies auch ohne alles Bedenken anzuerkennen, wenn wir an die besondern Weisen denken, wie die empirischen Gegenstände je den Sinn des Begriffes ens verwirklichen. Gott wird sicher nicht ebenso wie die empirischen Gegenstände, sondern in anderer Weise ein Seiendes sein. Dadurch aber, daß wir von Gott dies sagen, geben wir keine positive Bestimmung von ihm, sondern verneinen nur von ihm die Weisen des ens, die uns bekannt sind; denn unser Gedanke ist ja der: Gott ist kein Etwas von der Art der empirischen Gegenständlichkeiten. Ist nun Gott, weil wir das von ihm aussagen müssen, auch kein „Seiendes"? Oder dürfen wir ihn doch positiv ein Seiendes nennen und als solches denken? Wir dürfen dies offenbar nur dann, wenn wenigstens der allgemeinste uns bekannte Sinn des Begriffes ens von Gott nicht zu verneinen, sondern ihm positiv und eigentlich beizulegen ist. Sonst wäre Gott eben einfach kein Seiendes und bedeutete er konsequent etwas für uns gänzlich Unbekanntes. Denn die andern Begriffe, wie Kausalität, Substanzialität usw., setzen den Seinsbegriff voraus, so daß, wenn letzterer nach seinem ganzen Inhalt von Gott verneint werden muß, alle übrigen dies erst recht müssen. Man lasse sich auch nicht irreführen durch den Gedanken, der Begriff des Seienden sei von Gott nicht zu verneinen, sondern ihm positiv, aber

eben nur im analogen Sinne beizulegen. Denn was besagt dies? Gilt wirklich nichts von dem, was uns als Sinn des Ausdrucks ens positiv bekannt ist, im gleichen Sinne auch von Gott, so muß man sagen, Gott sei nicht ein Seiendes, sondern etwas Anderes, dem Seienden nur irgendwie, ohne daß wir das Wie und Worin genauer bestimmen könnten, Ähnliches. Aber eben darum wüßten wir in diesem Falle gar nichts Positives von Gott, da wir ja weder durch Anschauung noch durch unsern Begriff etwas von dem gegenwärtig hätten, was positiv ihm angehört. Also muß uns ein allgemeiner Sinn des Ausdrucks ens bekannt sein, der von Gott nicht bloß analog, sondern eigentlich gilt, wenn anders uns auch nur irgendeine Erkenntnis Gottes möglich sein soll. Wir müssen uns also bemühen, uns möglichst klar und deutlich zu machen, was der Begriff des Seienden nach seinem allgemeinsten Sinne besagt.

Ein Etwas wird ein Seiendes genannt, um auszudrücken, daß es ein bestimmtes Sosein besitzt und Dasein hat. Ein „Seiendes" sein heißt also, Sosein und Dasein haben. Von diesen beiden Begriffen Sosein und Dasein läßt sich sofort sagen, daß die Weise, wie Sosein und Dasein in Gott sich zueinander verhalten, ohne Zweifel anders sein wird als ihr Verhältnis im Empirischen. Das aber hindert nicht, daß die allgemeinste Bedeutung der Begriffe „Sosein" und „Dasein" dennoch auf Gott im eigentlichen Sinne anwendbar ist. Fassen wir, um uns davon zu überzeugen, den Sinn dieser Ausdrücke ins Auge.

Sosein bedeutet, daß etwas eine gewisse bestimmte Beschaffenheit hat, auf Grund deren es das ist, was es ist, und sich von anderem als ein solches Etwas unterscheidet. Wo gäbe es in diesem Begriffsinhalt ein Merkmal, durch das seine Anwendbarkeit auf Gegenstände beschränkt würde, die uns durch unsre äußere oder innere Wahrnehmung gegeben werden? Eine solche Beschränkung läge nur vor,

wenn es zum Wesen der Beschaffenheit eines Etwas gehörte, daß sie eine sinnfällige unsrer äußern oder innern Wahrnehmungsart entsprechende Beschaffenheit sei. Allein wenn es auch richtig sein wird, daß sich jede Beschaffenheit muß wahrnehmen lassen und daher auch das transzendente Sein an und für sich wahrnehmbar sein wird, so ist doch die Behauptung als durch nichts begründet zurückzuweisen, daß es keine andere Art des Wahrnehmens geben könne als die in uns Menschen verwirklichte. Kant selbst räumt offen ein, daß unsre menschliche Art des Wahrnehmens nicht die einzige mögliche Art sei, daß vielmehr auch eine intelligible Anschauung denkbar sei. Man braucht sich ja nur dessen zu erinnern, daß nach Plato die gewöhnliche Wahrnehmung gar keine allgemeingültige Erkenntnis liefert, daß uns eine solche vielmehr nur zufließt aus der intelligiblen Schau der Ideen. Ist somit die intelligible Wahrnehmung denkbar, so muß auch die Denkbarkeit eines ihr entsprechenden Objekts eingeräumt werden. Das aber heißt, daß es dann auch Sosein geben muß, das vom empirischen Sosein verschieden ist.

Schwieriger zu bestimmen als der Begriff des Soseins ist der des Daseins. Nicht als ob es schwer wäre, dunkel zu wissen, was das Wort „Dasein“ (Existenz) meint. Wohl aber ist es sehr schwer, den Sinn dieses Ausdrucks in einem Begriff zu bestimmen, zumal verschiedene Weisen und Begriffe des Daseins unterschieden werden müssen. Suchen wir darum zur Klarheit über diesen Begriff zu kommen. Zu dem Zweck legen wir die Frage zugrunde: Was sagen wir von etwas dadurch aus, daß wir von ihm den Ausdruck gebrauchen, es existiere, es habe Dasein? Sicher sagen wir dadurch etwas anderes aus, als daß es ein bestimmtes Sosein besitze, d. h. daß es ein solches Etwas sei. Aber was ist dieses Andere, das wir dadurch von ihm aussagen? Mir scheint,

daß Hume der erste gewesen sei, der im Laufe der Geschichte der Philosophie diese Frage klar gesehen hat, obwohl er sie ohne Zweifel nicht befriedigend beantwortete.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß der Ausgangspunkt unsres Wissens von Dasein in solchem Dasein gelegen sein muß, das an Gegenständen unsrer äußern oder innern Erfahrung haftet. Farben, die wir sehen, existieren; aber auch Farben, die wir uns in der Phantasie vergegenwärtigen, haben ein gewisses Dasein. Lust oder Unlust, die wir erleben, sind ebenso Akte des Nachdenkens, des Sichbesinnens usw. Der Ausdruck „Dasein" bezeichnet nun selbstverständlich nicht das ganze von uns Wahrgenommene, sondern nur ein gewisses Moment an ihm. Er bezeichnet vor allem nicht sein Sosein, seine „Solchheit". Wir müssen also suchen, an unsern Erfahrungsobjekten ein von ihrer Sobestimmtheit unterscheidbares Moment abzuheben, das gemeint ist, wenn von ihnen ausgesagt wird, sie besäßen „Dasein". Am einfachsten und klarsten gelingt eine solche geistige Abhebung eines Momentes von den übrigen Momenten eines dem Bewußtsein gegenwärtigen Etwas, wenn es möglich ist, dieses Etwas zweimal zu erleben, einmal im Zustande des Besitzes dieses Momentes und daneben im Zustande des Nichtbesitzes dieses Momentes bei Erhaltung des Besitzes der übrigen Momente. In diesem Falle ist es möglich, durch Miteinandervergleichen des Objektes im einen und andern Zustand das in Frage kommende Moment als solches bewußt zu machen. Können wir nun zwei Objekte miteinander vergleichen, die inhaltlich in allem einander gleich sind und sich nur dadurch unterscheiden, daß das eine von ihnen Dasein hat, das andere aber nicht? Hume bestreitet dies und behauptet, ein solcher Unterschied zweier Objekte sei nur in dem Sinne möglich, daß das Verhältnis des Objekts zum Bewußtsein im einen und andern Falle ein verschiedenes sei, nicht aber auch in dem

Sinne, daß das Objekt selbst in einem Falle etwas an sich trage, was sich im andern Fall an ihm nicht finde. Er bestimmt nun die Verschiedenheit des Verhältnisses zum Bewußtsein dahin, daß das Objekt im einen Falle wahrgenommen, im andern nur vorgestellt sei. Infolgedessen bedeutet für ihn der Ausdruck „Dasein" ebensoviel als für unser Bewußtsein aktuell Wahrnehmungscharakter haben. Bei dieser Deutung ist es selbstverständlich ausgeschlossen, irgendeinem Transzendenten „Dasein" zuzuschreiben, da das zu einem Widerspruch in sich führte.

Die Aussage des „Daseins" von etwas besagt somit zufolge Hume, dieses Etwas besitze Wahrnehmungscharakter. Damit weiß man aber nicht viel, solange der Wahrnehmungscharakter nicht genauer bestimmt ist. Hume hat dies empfunden und sucht diesen Charakter in der die Eindrücke (impressions) im Unterschied von den Vorstellungen (den ideas) begleitenden eigenartigen Bewußtseinslage des belief, eines gefühlsartigen Glaubens an die dem Bewußtsein gegenwärtigen Objekte. In diesem Akt oder Zustand des belief auf seiten des Subjekts wäre also der Sinn des Daseinsprädikates zu suchen. Damit ist diesem Begriff jeder objektive Inhalt entzogen. Im Gegensatz hierzu findet Kant den Wahrnehmungscharakter von etwas im Eingeordnetsein dieses Etwas in das systematische Ganze der Natureinheit. Diese Einordnung bildet darum nach ihm auch das empirische Wahrheitskriterium der Aussage, daß etwas sei bzw. nicht sei. Man sieht sofort, daß, wie verschieden auch der Kantische Daseinsbegriff vom Humeschen ist, beide Begriffe dennoch das Dasein mit unsrer empirischen, die Sinnesempfindung als Element in sich schließenden Wahrnehmung verkoppeln und deshalb keine Anwendung dieses Daseinsbegriffs auf das Transzendente erlauben.

Daß der Begriff, den Hume und Kant mit dem Ausdruck „Dasein" verbinden, dieses Wort nicht in seiner allge-

meinsten Bedeutung versteht, ergibt sich daraus, daß nach ihm das Dasein von den nur vorgestellten Inhalten des Bewußtseins verneint werden müßte. Dennoch geht dies nicht ohne weiteres; denn auch ein von uns nicht wahrgenommenes, aber vorgestelltes Objekt hat in einem gewissen Sinne Dasein, da es ja nicht Nichts ist. Es ließe sich darum als ein Daseinsbegriff, der sowohl auf die wahrgenommenen als auch auf die nur vorgestellten Objekte zuträfe, der Begriff „Gegenwärtigkeit für das Bewußtsein" oder „Vorhandensein im Bewußtsein" bilden. Zu diesem Begriff kann uns führen, daß wir, so merkwürdig das auch theoretisch erscheinen mag, doch das Erlebnis der Nichtgegenwärtigkeit und der vergeblichen Erwartung bestimmter Objekte haben, auch das des Nicht-mehr-seins von etwas, das eben war. So wissen wir z. B., daß uns soeben ein Knall bewußt war, es jetzt aber nicht mehr ist. Oder wir bemühen uns um die Erinnerung an ein Wort, finden es aber nicht, suchen uns ein uns bekanntes Gesicht vorzustellen, vermögen es aber nicht.

Den Sinn des Ausdrucks „Dasein" fanden wir soeben in dem Moment der Gegenwart des Soseins für unser Bewußtsein. Offenbar ist aber auch in dieser erweiterten Bedeutung „Dasein" so wenig wie in der Humeschen Auslegung vom Transzendenten aussagbar, da wir sein Dasein ja eben nicht mit unsrem Bewußtsein von ihm, nämlich unsrem Vorstellen und Denken desselben identifizieren. Nun ist aber auch mit dem genannten Begriff der von uns mit dem Ausdruck „Dasein" verbundene Sinn noch nicht erschöpft. Denn, wenn ich z. B. einen Knall, den ich soeben hörte und jetzt nicht mehr höre, daraufhin als nicht mehr existierend auffasse, so will ich damit nicht ausdrücken, daß er meinem Bewußtsein nicht mehr gegenwärtig sei; denn tatsächlich ist er das ja noch, wenn auch in eigenartig anderer Form als vorher. Vielmehr will ich ausdrücken, daß trotz seiner noch in gewisser Weise vorhandenen

Bewußtseinsgegenwart der Knall selbst dennoch nicht mehr existiert. Hier muß mir also Dasein etwas anderes bedeuten als Bewußtseinsgegenwärtigkeit. Jemand könnte einwerfen, Dasein bedeute in der Anwendung auf den Klang „Wahrnehmungsinhaltsein" und besage also, der Klang sei nicht mehr mein Wahrnehmungsinhalt. Nun wird das gewiß auch gedacht; aber gemeint ist dies so, daß der Klang darum nicht mehr von mir wahrgenommen werde, weil er nicht mehr existiere. Damit ist ein ganz anderer Daseinsbegriff als die bisherigen entstanden; denn das Dasein wird jetzt nicht mehr im Bewußthaben des Objekts oder einer bestimmten Form des Bewußthabens gefunden, sondern wird vom Bewußtsein losgelöst und dem Objekt selbst zugeschrieben. Es wird gesucht in einem Moment desselben, das sich dem Bewußtsein darin offenbart, daß das Objekt zu ihm im Verhältnis des Vorgefundenwerdens steht. Demgemäß besagt das einem Sosein zugeschriebene Dasein seine „Vorfindbarkeit durch das Bewußtsein". Wir erleben nicht nur das betreffende Sosein, sondern auch dies, daß es uns gegenübersteht und von uns zu konstatieren, anzuerkennen ist. Um dessentwillen sagen wir von ihm, daß es bestehe, Dasein habe. Die Objekte zeigen sich uns in diesem Erlebnis als etwas, das, wie es auch entstanden sein mag, nicht Folge unsres Anerkennens ist, sondern das wir anerkennen, konstatieren müssen, wenn wir die Wahrheit wollen, das also unsrem Anerkennen als sein Grund vorausgeht. Es ist also nicht mit Hume und Franz Brentano das Dasein mit dem Anerkennungsakt zu identifizieren, sondern ist als das Moment der uns bewußten Objekte aufzufassen, durch das sie unsrem Denken auferlegen, sie anzuerkennen. Das Dasein bedeutet darum nicht etwas Subjektives, sondern etwas Objektives. Es haftet am Objekt selbst, ist dessen, nicht unsre Sache. Dadurch auch wird es uns erst möglich, im Gebiet der Gegenstände unsrer äußern Wahr-

nehmung die Vorstellung zu bilden, daß sie auch in der Zeit existieren, wo wir sie nicht wahrnehmen. So haben wir denn an allem von uns wahrgenommenen oder vorgestellten Sein ein von seinem Sosein verschiedenes Moment unterschieden, auf Grund dessen wir sagen, es habe Dasein. Daseinhaben oder existieren bedeutet hiernach, sich zum Bewußtsein so verhalten, daß es diesem als etwas von ihm zu Konstatierendes gegenübersteht. Auf Grund seines Daseins ist das dem Bewußtsein Gegenwärtige Gegenstand nicht sowohl eines Aktes, der feststellt, was es für einen Inhalt hat, als vielmehr eines Aktes, der, wie auch sein Inhalt sei, einfach es selbst konstatiert. Damit ist das Dasein von uns begrifflich bestimmt durch einen in ihm als solchem gründenden Sachverhalt des Soseins. Das Dasein besteht also nicht in diesem Sachverhalt, sondern hat ihn zur Folge, begründet ihn. An ihm und durch ihn kommt uns das Daseinsmoment zur bewußten Abhebung von dem Soseinsmoment der unsrem Bewußtsein gegenwärtigen Gegenstände. Infolgedessen ist dieses Verhältnis des Seienden zum Bewußtsein für uns das erste und natürlichste Merkmal seines Daseins.

Nach Klarstellung des Daseinsbegriffes können wir uns nunmehr der Frage zuwenden, ob Dasein auch vom Transzendenten und insbesondere von Gott aussagbar sei. Das ist der Fall, wenn es, ohne in einen Widerspruch oder eine Unsinnigkeit zu geraten, möglich ist, bei dem Transzendenten die drei Merkmale der Vorfindbarkeit, der individuellen Bestimmtheit und der Realität anzunehmen; denn diese Merkmale gehören zu dem Dasein des Transzendenten, wenn solches Dasein möglich ist. Keine Schwierigkeit macht hiervon das Merkmal der Individualität oder Vollbestimmtheit (Letztbestimmtheit). Eine solche könnte von ihm höchstens dann ausgehen, wenn man die die empirischen Objekte individualisierenden Momente, so namentlich die

zeitliche Determination, zu den wesentlichen Prinzipien der Individuation überhaupt stempeln wollte. Daß das aber unrichtig wäre, ergibt sich daraus, daß Dinge von einem wesenhaft andern konkreten Sosein als die empirischen Dinge, wie man dies doch bei den transzendenten Dingen annehmen muß, auch wesenhaft anders letztlich determiniert sein müssen als die empirischen Gegenstände. So können ja auch z. B. die Individuationsprinzipien der Materie nicht auch solche der Seele sein. Es bleibt also zu fragen, ob auch das eigentlichste Kennzeichen des Daseins von etwas, daß es nämlich den objektiven Grund zum Bewußtseinsakt der Konstatierung lege, beim Transzendenten denkbar sei.

Um beurteilen zu können, ob das Transzendente und darunter Gott als ein Etwas gedacht werden könne, das vorfindbar ist, muß man erstens beachten, daß das Dasein nicht in dem Konstatierungsakt selbst besteht, da es sonst ja etwas Subjektives wäre, während es doch, wie gesehen, ein objektives Moment am Gegenstande ist. Es verhält sich zu dem Konstatierungsakt, wenn ein solcher von einem Ich gesetzt wird, als seine logische Grundlage. Aber ob ein solcher Akt tatsächlich gesetzt wird, das hängt von der Fähigkeit des betreffenden Ich ab, Kenntnis von jenem Gegenstand zu nehmen, der, soweit er selbst dabei in Frage kommt, bereitsteht, den nach ihm Ausschau haltenden geistigen Blick mit seinem Inhalt zu erfüllen. Wenn also der Fall so liegt, daß durch die besondere Natur des wahrnehmenden und denkenden Ich einerseits und die des zu konstatierenden transzendenten Objekts anderseits ein tatsächliches Konstatieren des letztern durch ersteres unausführbar sein sollte, so folgt daraus nicht, daß das Dasein dieses Transzendenten nicht denkbar sei.

An zweiter Stelle ist zu berücksichtigen, daß es außer einem unmittelbaren auch ein mittelbares Vorfinden und

Konstatieren gibt. Der Begriff der Vorfindbarkeit besagt darum nicht, daß das betreffende Etwas in seinem Selbst von einem jeden Bewußtseinssubjekt müsse geschaut werden können. Vorfindbar und konstatierbar ist es vielmehr auch dann, wenn es mit dem von dem Bewußtseinssubjekt Erkannten durch gewisse Beziehungen verknüpft ist, die diesem Subjekt bekannt sind und ihm logisch auferlegen, es zu konstatieren. Sollten solche Beziehungen einer bestimmten Art wahrnehmender und denkender Subjekte unbekannt sein, so fehlt diesen Subjekten die psychologische Möglichkeit, das Dasein dieses Transzendenten festzustellen. Denkbar bleibt aber darum dieses Transzendente für sie trotzdem. Nur können sie an ihm nicht jenes Merkmal verifizieren, an dem von uns Menschen das Daseinsmoment des Seienden wahrgenommen wird: nämlich jenes Verhältnis desselben zu ihrem Bewußtsein, das ihren Akt des Vorfindens und Konstatierens begründet.

Zur Möglichkeit, einem Transzendenten Dasein beizulegen, gehört drittens noch die Widerspruchslosigkeit des Begriffes der Unabhängigkeit von unsrem Bewußtsein (Realität); denn ein durch und für unser Bewußtsein Wirkliches ist ja ein empirisches, nicht ein transzendentes Seiendes. Man hat bekanntlich aufseiten der Idealisten immer wieder einen innern Widerspruch in der Idee finden wollen, daß etwas unabhängig vom Bewußtsein existiere. Demgegenüber ist zu sagen, daß allerdings selbstverständlich keinem Gegenstande von uns Dasein beigelegt werden kann, ohne uns seiner bewußt zu sein. Allein daraus, daß ein Gegenstand uns bewußt, d. h. von uns wahrgenommen oder vorgestellt (gedacht) ist, folgt durchaus nicht, daß er auch sein von uns konstatiertes Bestehen selbst unsern Bewußtseinsakten zu verdanken habe. Unsrem Bewußtsein verdankt der Gegenstand, wie sich von selbst versteht, daß er bewußt ist. Daß er darum aber auch ohne dieses unser

Bewußtsein von ihm nicht existieren könnte, ist ein wesensmäßig anderer Sachverhalt, und ist eine Behauptung, die sich nur von einem solchen aus dem ersten Sachverhalt ableiten läßt, der apriorisch und grundlos das Wesen des Daseins im Bewußtsein sieht. Wer mit andern Worten behauptet, der Begriff eines Seienden, dessen Dasein nicht darin bestehe, bewußt zu sein, enthalte einen Widerspruch in sich, macht sich einer petitio principii schuldig.

Unser Ergebnis ist, daß keinerlei logisches Hindernis besteht, den allgemeinsten Begriff des Seienden im eigentlichen und positiven Sinne auf Gott anzuwenden. Nur müssen wir uns dabei bewußt bleiben, was damit von uns lediglich gedacht ist, nämlich nur dies, daß Gott ein ihm eigenes Sosein habe und vorfindbar sei. Beides gilt im eigentlichen und nicht bloß analogen Sinne von ihm. Die für unser menschliches Bewußtsein in Frage kommende Vorfindbarkeit Gottes kann aber nur die indirekte sein, also das Hingeführtwerden unsres Geistes zur Konstatierung Gottes von bestimmten Erfahrungstatsachen aus auf Grund bestimmter Beziehungen. Konstatierbar ist Gott demnach, das ergibt sich hieraus, für uns nur dann, wenn uns gewisse Beziehungen bekannt sind, die gleich dem allgemeinsten Begriff des Seienden von Gott in eigentlichem Sinne aussagbar sind. Davon hängt Gottes Bestimmbarkeit auch darum ab, weil der allgemeine Begriff des Seienden viel zu allgemein und unbestimmt ist, um als eine Erkenntnis Gottes bezeichnet werden zu können. Soll vielmehr diese Bedeutung ihm zukommen, so bedarf es der Hinzunahme determinierender Merkmale, die seinen Inhalt so bestimmen, daß durch diesen das göttliche Sein von allem sonstigen Sein unterschieden wird. Solche determinierende Merkmale lassen sich nun am ehesten den etwaigen besondern Beziehungen zwischen Gott und dem uns bekannten Sein entnehmen.

Drittes Kapitel.

Zur Klärung der Begriffe des wirklichen, bewußten und vorgestellten Seins und des Bewußtseins.

Was ich zu bestimmen versuchte, war der Inhalt unsres allgemeinsten Daseinsbegriffes; und zwar versuchte ich diese Bestimmung nicht mittels einer willkürlichen oder apriorischen Definition zu geben, sondern, in Ausführung der aristotelischen Auffassung vom Ursprung der Begriffe, durch die gedankliche Abhebung des Daseinsmomentes von unsern Erfahrungen. Auf Einwendungen, die man gegen mein Ergebnis hie und da erheben wird, bin ich gefaßt. Ich dürfte denselben dadurch am besten die Spitze abbrechen, daß ich die allgemeinsten Unterscheidungen des Daseienden entwickle.

Am leichtesten verständlich dürfte die Unterscheidung von empirischem und transzendentem Seienden sein. Das erste ist dasjenige Seiende, das uns durch unsre äußere oder innere Wahrnehmung bekannt ist, oder wenigstens nach seiner Natur in den Bereich dieser unsrer Wahrnehmung fällt. Ein transzendentes Seiendes ist dagegen für uns Menschen alles, was Dasein hat, aber prinzipiell außerhalb des Bereiches unsrer menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit liegt, dessen Selbst also von uns nicht geschaut werden kann, weil es von wesenhaft anderer Art als die von uns wahrnehmbaren Dinge ist.

Eine bedeutsame, aber nicht von Schwierigkeiten freie Unterscheidung ist sodann die zwischen wirklichem und bewußtem Dasein. Den Grund der Unterscheidung sucht man in der entgegengesetzten Beziehung des Daseienden zum Bewußtsein. Hängt sein Dasein vom Bewußtsein ab, so hat es bewußtes, hängt es nicht davon ab, so hat es wirkliches Dasein.

Die soeben gemachte Unterscheidung klingt zwar sehr einfach und selbstverständlich. Sie hat gleichwohl ihre Schwierigkeiten. Der Grund dazu liegt vor allem in den Unklarheiten des Bewußtseinsbegriffs. Man sieht das sofort, wenn ich frage, ob „Bewußtsein" dasselbe bedeuten solle wie „Seele", und ob also konsequent die Unterscheidung von bewußtem und wirklichem Sein gleichwertig sein solle der von seelischem und nichtseelischem Sein. Offenbar geriete man auf diese Weise in die größten Schwierigkeiten. Es ist daher, um der Unterscheidung von bewußtem und wirklichem Sein einen brauchbaren Sinn geben zu können, notwendig, von einem klaren und bestimmten Begriff des Bewußtseins auszugehen. Wir haben diesen wie alle unsre Begriffe der Erfahrung zu entnehmen. In Frage kommt hier allein die innere Erfahrung. Diese aber ergibt als den ursprünglichsten und allgemeinsten Sinn des Ausdrucks „Bewußtsein" den Tatbestand, daß an allem, was wir irgendwie zu beschreiben vermögen, die Eigenart des Gewahrtseins durch uns, des Wahrgenommenseins haftet.

Was ich soeben sagte, bedarf einer gewissen Korrektur. Es gibt solches, das uns bewußt ist, ohne daß sich sagen ließe, es sei von uns wahrgenommen (gewahrt). Wenn ich z. B. eine Aussage über Gott mache, habe ich gewiß ein Bewußtsein von Gott, aber ebenso gewiß keine Wahrnehmung. Von Gott haben wir nur eine Vorstellung, insofern wir ihn uns durch einen von ihm selbst verschiedenen geistigen Inhalt, einen Begriff, vergegenwärtigen müssen, um uns seiner bewußt zu sein. Um daher diesen Unterschied zu berücksichtigen und uns allgemein genug auszudrücken, werden wir zweckmäßig sagen, „Bewußtsein" bedeute jede Form des aktuellen Wissens um etwas. Von diesen Formen ist aber die grundlegende das Wissen von etwas durch Wahrnehmung desselben, wobei „Wahrnehmung" besagt, daß das gewußte Etwas dem

es wissenden Subjekt nicht, wie z. B. Gott indirekt, sondern direkt bekannt ist, d. h. ihm in seinem Selbst oder leibhaft gegenwärtig ist. Hiernach ist alles von uns wahrgenommene Sein ein empirisches Sein und kann alles transzendente Sein von uns nur indirekt und mittelbar gewußt sein, ohne daß aber auch umgekehrt alles von uns nur vorgestellte Sein ein transzendentes Seiendes bilden müßte.

Nachdem wir einen ersten Begriff des Bewußtseins gewonnen haben, können wir nunmehr das bewußte Sein vom wirklichen Sein zu unterscheiden suchen. Ein „bewußtes Sein“ oder „Bewußtseinsdasein“ besitzt etwas sicherlich nicht schon einfach dann, wenn es einem Subjekt bewußt ist, sondern erst dann, wenn sein Dasein mit seinem Gewußtsein unlöslich verknüpft ist. Begriffe und Urteile existieren z. B. nur durch unser Denken; ein Schmerz, den man nicht fühlt, ist kein Schmerz. In vielen Fällen erscheint es nicht schwierig, diesen Begriff des bewußten Daseins auf die von uns aktuell gewußten Objekte anzuwenden. Doch gibt es einen Fall, in dem diese Anwendung offenbar ihre Schwierigkeiten hat, nämlich in der äußern Wahrnehmung. Hat das, was wir sehen, hören, schmecken, riechen, berühren, ein von unsrem Bewußtsein unabhängiges Dasein, oder ist sein Dasein mit unsrem Bewußtsein von ihm untrennbar verbunden? Das naive Denken der Menschen ist davon überzeugt, daß das von uns Gesehene, Gehörte usw. schon existierte, bevor wir es sahen oder hörten, und auch weiter existieren wird, wenn wir unser Bewußtsein von ihm wegwenden. Auf was aber diese immerhin merkwürdige Überzeugung sich stütze, darüber reflektiert der naive Mensch nicht. Merkwürdig nenne ich diese Überzeugung darum, weil doch niemand sehen kann, daß etwas auch zu einer Zeit existiere, wo er es nicht sieht. Und auch dies macht sich der naive Mensch nicht klar, daß er zwar Farben sehen und Laute hören kann, daß er aber,

daß diese Dinge existieren, und gar, daß sie unabhängig von ihm existieren, unmöglich sehen oder hören, sondern nur denken, nämlich urteilen kann. Macht er aber sich dies klar, so kann ihm nicht lange verborgen bleiben, daß er irgend einen Erkenntnisgrund für dieses Urteil haben müsse, und daß es darum behufs Beurteilung des logischen Wertes seines Urteils notwendig sei, sich dieses Erkenntnisgrundes klar und deutlich bewußt zu werden. Auf diese Weise entsteht nun der sog. kritische Realismus. Dieser kommt dadurch, daß er die naive Voraussetzung, das von uns Gesehene sei identisch mit etwas unabhängig von uns Existierendem, an einer Reihe sicherer Tatsachen unsrer Wahrnehmung prüft, zu dem Ergebnis, diese Voraussetzung sei wissenschaftlich unhaltbar, weil unvereinbar mit diesen Tatsachen. Konsequent müssen die unmittelbaren Inhalte unsrer Wahrnehmungsakte, also die gesehenen Farben, die gehörten Töne usw., vom kritischen Realismus als Vorstellungsinhalte unsres Bewußtseins aufgefaßt werden, denen zwar ein bestimmtes von uns unabhängiges Reales als ihre äußere Ursache gesetzmäßig zu Grunde liegt, die aber doch in ihrem unmittelbaren Selbst Bewußtseinsinhalte bilden.

Man darf aus dem Gesagten nicht ohne weiteres schließen, daß, wenn etwas Objekt des wahrnehmenden Bewußtseins ist, es eo ipso Bewußtseinsdasein besitzt, d. h. in seinem Dasein davon abhängt, daß es wahrgenommen ist. Oder dürfte man behaupten, es sei innerlich unmöglich, daß etwas von einem Subjekt wahrgenommen werde, aber dennoch ein von dieser seiner Wahrnehmung unabhängiges Dasein besitze? Die Theologen kennen dieses Problem unter dem Titel der Frage: utrum Deus res cognoscat in se ipsis vel in se ipso. Ist es möglich, daß Gott die mit ihm im Dasein nicht identischen irdischen Gegenstände in ihrem leibhaften Sein schaue, oder kann er sie nur durch Vermittlung ihrer in

seinem Geiste existierenden ewigen Vorbilder erkennen? Das Erste ist ausgeschlossen, wenn es zum Wesen des Wahrgenommenseins gehört, daß das wahrgenommene Etwas durch dieses Wahrgenommenwerden und in ihm sein Dasein hat. Aber daß dies der Fall sei, versteht sich keineswegs von selbst. Im Gegenteil besteht das Wesen des Wahrgenommenwerdens, des percipi, an und für sich in gar nichts anderem als in der Relation der Gegenwärtigkeit für ein Subjekt, des Gewußtseins von einem Ich. Das wahrnehmende Subjekt findet ein Objekt vor, trifft auf ein solches und gewinnt Wissen von ihm. Ein Objekt wissen (wahrnehmen) bedeutet etwas ganz anderes als ein Objekt erzeugen. Auf jeden Fall muß also zwischen dem Erzeugen von etwas durch das Subjekt und dem Wahrnehmen von etwas durch das Subjekt scharf unterschieden werden. Es scheint also eher, daß das Dasein des vom Subjekt Wahrgenommenen nicht in seinem Wahrgenommenwerden bestehe, als daß es darin bestehe. Daß es nun auch in der Tat so sei, ergibt sich aus der Erwägung, daß es andernfalls ein innerer Widerspruch wäre anzunehmen, irgendein bewußtseinhabendes Subjekt könne jemals sich selbst wahrnehmen. Nicht nur vermöchte unsre Seele unter keiner Voraussetzung und in keiner Lage sich selbst zu schauen, sondern auch sogar Gott könnte keine Wahrnehmung von sich selbst haben, da innerlich Unmögliches auch für Gott nicht möglich ist. Nähme nämlich das Subjekt sich selbst wahr, wäre es also etwas Wahrgenommenes, und bestände das Dasein dessen, das wahrgenommen wird, im Wahrgenommenwerden durch ein Subjekt, so hinge das Dasein des wahrgenommenen Subjekts von einem ihm vorausgehenden andern Subjekt ab. Würde auch dieses wahrgenommen sein, so ergäbe sich die gleiche logische Notwendigkeit von neuem, und man käme zu keinem Ende, bis man ein Subjekt annimmt, das nur wahrnimmt, aber

nicht auch wahrgenommen ist. Dieses Resultat fällt aber weg, wenn das Dasein des Wahrgenommenen nicht identisch ist mit seinem Wahrgenommensein.

Auf Grund des Gesagten kommen wir zu dem Schluß, daß zwischen dem esse und dem percipi unsrer äußern und innern Wahrnehmungsinhalte unterschieden werden muß, und daß darum Berkeleys bekannte Formel: „esse idearum est percipi", d. h. „das Dasein aller Objekte des Bewußtseins besteht in ihrem Wahrgenommensein" zurückzuweisen ist. Die wichtigste Folgerung hieraus ist die Bestimmung, als was von uns das Bewußtsein, das wir von äußern Objekten und innern Akten haben, aufgefaßt werden müsse. Es läßt sich dieses Bewußtsein von uns nur denken als ein eigenartiger Habitus unsres geistigen Subjekts, bestehend im Gewahren von Bestimmtheiten seines Seins, die teils subjektiver teils objektiver Art sind. Bei den letztern habe ich die Vorstellungsinhalte unsrer sog. äußern Wahrnehmung im Auge, die ja nach der Feststellung des kritischen Realismus als in uns existierende Bestimmtheiten aufzufassen sind[1].

Unsre soeben entwickelte Auffassung des Bewußtseins führt selbstverständlich zu dem Problem, ob jene subjektiven und objektiven Bestimmtheiten des Subjekts, die von ihm durch den ihm eigentümlichen Habitus des Gewahrens wahrgenommen werden können, von ihm unter allen Umständen auch tatsächlich wahrgenommen werden müssen, oder ob sie ihm unbewußt bleiben können. Für den Begriff des „bewußten Seins", um den es sich ja uns hier im letzten Grunde handelt, hat dieses Problem die Folge, daß, wenn die an zweiter Stelle erwähnte Möglichkeit den Tatsachen entsprechen sollte, jener Begriff so, wie wir ihn definiert haben, gegenstandslos wird; denn es gibt dann eben

[1] Weiteres zum Begriff des Bewußtseins folgt im 10. und 11. Kapitel.

nichts, dessen Dasein wesensmäßig unlösbar wäre von seinem Gewahrtsein. Nun aber ist dieses Problem nicht so einfach zu entscheiden, und sind die Ansichten der Gelehrten über dasselbe durchaus geteilt. Es sind sämtliche Erfahrungstatsachen, die das Bewußtsein betreffen, heranzuziehen. Die Frage gehört darum in die Psychologie[1]. Für die Metaphysik aber ergibt sich aus dieser Lage die Konsequenz, nicht auf den Begriff des „Bewußtseins", wohl aber auf den des „bewußten Seins" zu verzichten. Statt dieser ist eine andere Unterscheidung von großer Bedeutung, nämlich die, ob ein Sein bloß vorgestellt (gedacht), oder ob es wirklich sei. Wir werden hienach unterscheiden zwischen gedachtem (vorgestelltem) und wirklichem Sein. Das erste Sein wird nur vorgestellt oder gedacht, wie die Begriffe und die Urteile, wie der goldene Berg und alles Negative, das zweite Sein aber besteht, ohne daß es vorgestellt und gedacht wird, es besteht, können wir uns auch ausdrücken, selbst.

Unter dem wirklichen Sein ist von uns zu unterscheiden das innenwirkliche oder seelische Sein, zu dem unsre sämtlichen geistigen Akte gehören, und das außer uns wirkliche oder extramentale Sein, dem wir die transzendenten Körper, aber auch Gott zuzählen. Wenn wir gegenüber den Assoziationspsychologen die Wirklichkeit (Realität) unsrer Seele verteidigen, so tun wir dies in dem Sinne, daß die Seelensubstanz nicht bloß eine Vorstellung bedeutet, die wir uns von dem Prinzip unsres Bewußtseins bilden, sondern daß sie auch unabhängig von diesem unsrem Vorstellen besteht.

Das Merkmal des Daseins oder der Wirklichkeit von etwas suchte ich darin, daß es vom erkennenden Subjekt vorgefunden werde. Dem erwächst aber eine Schwierigkeit

[1] Vgl. unsern „Abriß der allgemeinen Psychologie", Münster i. W. 1922, 1. Teil, 2. Kap., § 1.

ernster Art. Sie rührt her von dem sog. idealen Sein und den ewigen Möglichkeiten. Dem idealen Sein, z. B. den Zahlen oder den Bedeutungen der Ausdrücke Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit, Gegenstand, Sachverhalt usw., ebenso dem, was zwar ewig möglich, aber nie wirklich ist, läßt sich gewiß kein Dasein zuschreiben. Es läßt sich aber auch nicht sagen, diese Dinge existierten nur dadurch, daß sie von einem Geiste gedacht werden; denn sie werden, wenn sie gedacht werden, von dem sie denkenden Geiste, wer es auch sei, jederzeit vorgefunden. Steht es doch keinem Geiste irgendeinmal frei, den Inhalt dieser Begriffe nach seinem eigenen Ermessen zu bestimmen. Also kann das Merkmal des „Daseins" nicht in der Vorfindbarkeit bestehen, und muß es ferner ein drittes Sein geben, das sich sowohl vom Begriff des Soseins als dem des Daseins spezifisch unterscheidet. Der Klärung dieser wichtigen Frage diene das folgende Kapitel.

Viertes Kapitel.

Vom Sein der idealen Bedeutungen und der ewigen Möglichkeiten.

Ein logisch Mögliches ist das, dessen Begriff ohne innern Widerspruch ist. Ein real Mögliches aber gehört außerdem irgendwie der Wirklichkeit an. Im Folgenden ist nur von ihm die Rede. Ein Mögliches ist etwas, das existieren kann oder könnte, aber, solange es ein Mögliches ist, noch nicht existiert. Nun ist es dennoch schon in diesem Stadium, da es nur ein Mögliches ist, ein vom Bewußtsein Vorgefundenes, nicht aber von ihm nur Vorgestelltes und Geschaffenes. Also kann der Sachverhalt, daß etwas vorfindbar ist, nicht schon ein Zeichen seines Daseins sein. Um den richtigen Ausweg aus dieser Schwierigkeit zu finden, tun wir gut, zunächst ein konkretes Beispiel zu Grunde zu legen. Hat ein Mensch N

zwischen einer guten und einer bösen Handlung zu wählen, so ist, solange N sich nicht entschieden hat, infolge seiner Willensfreiheit sowohl die eine als die andere Wahl möglich. Dies denken wir uns nicht nur, sondern es ist so; wir müssen diese beiden Möglichkeiten bejahen, weil wir sie vorfinden. Anderseits sind aber diese beiden Wahlakte doch nur erst möglich und haben noch nicht Existenz. Das Beispiel dürfte klar sein. Betrachten wir darum jetzt die Sachlage. Der Kern der Schwierigkeit ist, daß hier ein gewisses Etwas vorgefunden ist und trotzdem nicht existiert. Nun, ich frage, was denn in unsrem Beispiel nicht existiere. Offenbar der Wahlakt; denn dieser ist ja, gemäß der Annahme des Beispiels, noch nicht gesetzt. Aber eben dieser Entscheidungsakt wird auch von mir noch gar nicht vorgefunden; denn ich kann ja noch gar nicht urteilen, wie die Entscheidung fallen wird. Bis jetzt also klaffen Existenz und Vorgefundensein noch nicht auseinander. Vielmehr besteht hinsichtlich des Entscheidungsaktes weder Existenz noch Vorgefundensein. Sehen wir uns darum nunmehr an, was hier vorgefunden ist. Offenbar die Möglichkeit der Wahl; denn ich muß erst urteilen, daß bei N sowohl die Wahl der guten als die der bösen Handlung möglich ist. Aber, wie ich sagen darf, diese Möglichkeit werde von mir vorgefunden, so ist es auch ein ganz erlaubter Ausdruck zu sagen: Es existiert die Möglichkeit der Wahl der einen und der andern Handlung durch N. Also zeigt sich auch jetzt keinerlei Diskrepanz zwischen Vorgefundensein und Existenz.

Man wird mir entgegenhalten, etwas, das im Stadium der Möglichkeit ist, sei doch nicht schon wirklich, und dulde eben darum nicht, daß von ihm schon ausgesagt werde, es existiere. Ich erwidere: Gewiß ist etwas, solange es nur erst ein Mögliches ist, noch nicht wirklich. Aber was ist das, was infolgedessen nicht „existiert"? Nun doch offenbar jenes Wirkliche, das aus dem Möglichen einmal werden

wird oder werden könnte. Eben dieses Etwas ist aber auch noch gar nicht von uns vorfindbar. Wiederum also zeigt sich, wie vorhin, das Zusammentreffen der Prädikate „existieren“ und „vorfindbar sein“. Nun sagt man mir aber, ich habe noch immer den springenden Punkt des Einwands nicht erfaßt; denn der liege darin, daß die reale Möglichkeit selbst etwas zwar Vorgefundenes, aber doch nicht auch Existierendes sei. Die realen Möglichkeiten seien vielmehr ganz wie die idealen Bedeutungseinheiten weder etwas bloß Gedachtes, da sie ohne das Denken und vor dem Denken bestünden, noch bloße Wesenheiten, sondern mehr, aber doch nicht schon soviel mehr, daß sie etwas Existierendes wären. Vielmehr hätten sie ein Sein, das mehr sei als das Wesenssein und weniger als das Dasein oder Existieren; und dieses „Sein“ begründe ihr Vorgefundenwerden durch das Bewußtsein. Folglich dürfe, sagt man, das Kennzeichen des Daseins nicht im Vorfindbar- und Konstatierbarsein gesucht werden, benötige vielmehr eines weiteren Merkmals.

Zur Klarstellung des Verhältnisses von Vorfinden und Dasein ist es zunächst nötig, das „Vorfinden“ eines Gegenstandes oder Sachverhaltes zu betrachten. Die erste und eigentlichste Form dieses Vorfindens ist das unmittelbare Wahrnehmen oder Schauen von etwas. Es scheint mir nun aber unmittelbar evident zu sein, daß etwas, das wir in seinem Selbst gewahren, mit andern Worten schauen, da ist; denn es ist mir unerfindlich, was für ein Merkmal einem dem schauenden Blick gegenüberstehenden Objekt fehlen könnte, um von ihm aussagen zu dürfen und zu müssen, es bestehe, es habe Dasein. Indem ich es sehe, zeigt es sich mir doch als vorhanden, d. h. zeigt es mir sowohl sein Sosein (seine Sobestimmtheit) als auch das Bestehen (Dasein) dieses Soseins. Hiergegen läßt sich nur dann etwas einwenden, wenn man mit dem Begriff des Daseins irgendein besonderes Merkmal — für Husserl ist es z. B. die zeitliche Deter-

miniertheit — verbindet und dann lehrt, daß ein Etwas dieses Merkmal besitze, sei noch nicht damit gegeben, daß es ein in seinem Selbst wahrgenommenes Etwas sei. Aber die unbedingte Forderung, die ich demgegenüber zu erheben habe, ist, daß man klar und deutlich dieses besondere Merkmal des „Daseins" bestimme, und mir zeige, wie sich von ihm das einfache, dem konstatierenden Vorfinden entsprechende „Sein" sachlich und wesensmäßig unterscheide.

Es gibt auch noch eine zweite Form, etwas vorzufinden. Sie ist eine indirekte und besteht darin, zur Anerkennung von etwas dadurch genötigt zu sein, daß man von einem gewissen Wahrgenommenen aus durch bestimmte Beziehungen geistig zu ihm als zu der unentbehrlichen Voraussetzung dieser vorhandenen Beziehungen hingeführt wird. In dieser zweiten Weise etwas vorfinden, heißt also kurz, durch ein Wahrgenommenes auf Grund gewisser Beziehungen genötigt sein, ein bestimmtes Anderes zu konstatieren. Es könnte also in Frage kommen, ob ein auf diese Weise Vorgefundenes ohne Dasein sein könne.

Sagt man, daß Möglichkeiten vorgefunden werden, so muß man nach dem Vorigen entweder meinen, daß sie unmittelbar wahrgenommen, oder aber, daß sie durch Denkakte erkannt werden. Angenommen, es sei das Erste der Fall. Dann heißt dies, daß von uns ein gewisses Etwas in seinem Selbst geschaut werde, das die Natur einer Möglichkeit habe. Was aber kann letzteres bedeuten? Doch nur, das von uns Geschaute sei so, daß aus ihm ein bestimmtes Anderes, das jetzt noch nicht zu schauen ist und noch nicht existiert, werden könne. Soll ich denn nun dem, was ich gegenwärtig schaue, es unmittelbar ansehen, daß es nicht bleiben wird, was es ist, daß vielmehr aus ihm ein bestimmtes Anderes werden könne, und was dieses sei? Das könnte doch nur geschehen, wenn jenes, das ich schaue,

durch seinen Inhalt auf das Andere, das es noch nicht ist, aber werden kann, hinwiese, und zwar so hinwiese, daß ich dieses Hinzeigen unmittelbar sähe. Man weise mir darum Fälle nach, wo dieses möglich und wirklich ist. In Wahrheit beruhen alle unsre Kenntnisse von realen Möglichkeiten auf unsern Erfahrungen von Veränderungen und Geschehnissen und der daraus geschöpften Erkenntnis der diese Veränderungen und Geschehnisse beherrschenden Gesetze. Gerade die Kenntnis dieser Gesetze ist es, die uns auferlegt, bestimmte Möglichkeiten dem von uns wahrgenommenen Wirklichen zuzuschreiben. Somit besagt der Ausdruck, eine reale Möglichkeit sei „vorgefunden", so viel als, es sei von uns ein Wirkliches wahrgenommen, von dem zugleich von uns erkannt sei, daß durch dasselbe oder aus demselben das und das werden könne.

Man wird mir Folgendes entgegenhalten. Die allgemeinen Wesenheiten, wie sie uns in den Zahlbedeutungen, den ethischen, logischen, ontologischen und sonstigen Grundbegriffen zum Bewußtsein kommen, sind etwas, das durch kein Denken geschaffen wird, das vielmehr sogar für das göttliche Erkennen ein nicht von ihm Abhängiges, sondern von ihm Vorgefundenes ist. Nun aber haben diese Wesenheiten doch sicherlich kein Dasein außerhalb Gottes, sind aber auch nicht identisch mit seiner unendlichen Wesenheit. Sie gewinnen Dasein erst durch das göttliche Denken, das aus ihnen Ideen macht. Also sind diese Wesenheiten von Gott vorgefundene daseinslose Möglichkeiten. Sie sind nicht bloß Sosein, sondern werden vorgefunden und haben doch kein Dasein. Es gibt demnach ein Sein (esse), das mehr ist als das bloße Sosein, weniger als das Dasein und vor ihm, und das diesen Möglichkeiten verleiht, ein Vorfindbares zu sein. Daraus also, daß etwas vorfindbar ist, folgt zwar, daß es ist, aber nicht auch, daß es existiert. So sind die idealen Bedeutungseinheiten etwas, das ewig „ist".

An dem Beispiel, das man mir entgegenhält, kann ich mancherlei als richtig anerkennen. In der Tat werden die ewigen Ideen durch das Erkennen Gottes wirklich und sind vor diesem Akt nur möglich. In diesem Erkennen werden sie ferner von Gott vorgefunden, haben aber darum doch kein Dasein, erlangen dieses vielmehr erst dadurch, daß sie von Gott gedacht werden. Aber ich frage: In welchem Sinne läßt sich sagen, daß die Ideen von Gott, indem er sie erkennt, „vorgefunden" werden? In dem Sinne, daß ihr Inhalt nicht im Belieben Gottes steht, sondern durch die Wesenheit Gottes determiniert ist, indem die Ideen zu dieser sich verhalten als der geordnete Inbegriff jener endlichen Weisen des unendlichen Seins, die ein je begrenztes Abbild dieses Seins sind. So haben sie in gewissem Sinne Dasein, bevor sie gedacht und erkannt sind, nämlich in dem Sinne, daß die göttliche Wesenheit existiert und ihre inhaltliche Wurzel ist. Indem Gott seine Wesenheit schaut und diese Wesenheit auf eine für uns unbegreifliche Weise durch ihren unendlichen Soseinsgehalt die Quelle unendlich vielen Soseins ist, das je in einer andern endlichen Weise an ihr teil hat, hat er sich im Denken dieser endlichen Formen gewissermaßen zu richten nach seiner von ihm geschauten Wesenheit. Einigermaßen können wir uns diesen Sachverhalt etwa am Beispiel der allgemeinen Seinsform „Farbe" veranschaulichen. Diese Form ist in sich so beschaffen, daß sie alle determinierten Farben in sich enthält. Ähnlich enthält das unendliche Sein auf eine gewisse Weise alles endliche Sein in sich. Im übrigen tun wir besser, nicht bestimmen zu wollen, in welcher Weise Gottes Erkennen zu denken sei, sondern uns an unser Erkennen zu halten; denn wir können uns das göttliche Erkennen doch bestenfalls nur nach der Analogie unsres menschlichen Erkennens vorstellen.

Daß der Gedanke, den allgemeinen Wesenheiten oder idealen Bedeutungseinheiten eigne ein eigentümliches, vom

bloßen Sosein und auch vom Dasein scharf zu unterscheidendes ewiges Sein (esse), in der Geschichte des philosophischen Denkens in der einen oder andern Form immer wieder auftaucht, hat seinen Grund darin, daß ganz offenbar unser Geist die allgemeinen Wesenheiten, wie Sein, Gegenstand, Einheit, Wahrheit, Gerechtigkeit usw. durch sein Denken nicht erschafft, sondern vorfindet; denn wir dürfen diesen Bedeutungseinheiten nicht einen beliebigen Inhalt geben, finden diesen vielmehr uns vorgeschrieben. Auch würden diese Wesenheiten, wenn auch kein Mensch sie denken und erkennen sollte, selbst dennoch bleiben. Sind sie aber etwas, das davon, ob es gedacht wird, nicht abhängt, das ferner auch schon bei seiner erstmaligen Erkenntnis vorgefunden wird, so müssen sie irgendwie für sich sein, wenn sie auch nicht als etwas Existierendes gedacht werden können noch dürfen. Hierzu ist nun zunächst zu sagen, daß diese Wesenheiten ewige logische Möglichkeiten insofern darstellen, als sie, weil ohne innern Widerspruch, zu keiner Zeit verbieten, gedacht zu werden. Als bloß logische Möglichkeiten haben sie aber kein Bestehen. Nun aber stellen sie nicht bloß etwas innerlich Widerspruchsloses dar, sondern auch etwas, das von uns, wann immer wir es denken mögen, vorgefunden wird. Wir müssen aber uns fragen, wie und durch was sie von uns vorgefunden werden. Darauf gibt es nur diese Antwort: Sie werden vorgefunden nicht durch irgendwelche ideale Möglichkeiten, die, um mit Bolzano zu reden, irgendein „Sein an sich", wenn auch nicht Existenz hätten, sondern durch das uns in äußerer oder innerer Wahrnehmung gegebene Seiende und die an diesem Seienden erkennbaren allgemeinen Bestimmtheiten (Wesenheiten) sowie durch die durch diese allgemeinen Wesenheiten fundierten allgemeinen Verhältnisse und Sachverhalte. Dieses und nichts anderes finden wir vor, wenn wir Sein, Einheit, Wahrheit usw. „vorfinden". Das ist ja doch der Sinn des Satzes, daß

wir, um unsre allgemeinen Begriffswörter zu erfassen, nicht in irgendeine überempirische, ideale Welt zu schauen, sondern an unsern Wahrnehmungsgegebenheiten die entsprechenden allgemeinen Wesenheiten als Momente derselben zur Abhebung zu bringen haben. Auf diese Weise habe ich darum auch versucht, und, wie ich meine, nicht ohne Erfolg, den Sinn des Ausdrucks „Dasein" zu erschauen. Keiner der Einwände hat mein Ergebnis umzustürzen vermocht.

Man wird mir vorhalten, auch wenn kein Mensch existieren und so niemand in seinem Sein die idealen Wesenheiten schauen würde, seien diese dennoch immer noch dieselben Wesenheiten und bestünden unbeirrt davon als Möglichkeiten, die lediglich noch nicht zu Wirklichkeiten geworden seien. Auf diese naheliegende Einrede habe ich zu erwidern, das gelte von ihnen nur im Sinne logischer Möglichkeiten, aber nicht auch realer Möglichkeiten. Ein nicht bloß in logischem, sondern auch in realem Sinne Mögliches und gar, wie die Phänomenologen wollen, „Wirkliches" sind die idealen Bedeutungen nur, wenn es Seiendes gibt; denn in diesem Falle und nur in ihm gibt es die reale Möglichkeit, daß ein geeignetes Subjekt sie von diesem Seienden als Momente desselben gedanklich abhebe und zu Inhalten des Bewußtseins mache. Der Satz aber, daß die Wesenheiten, wenn man ihre Existenz von ihnen wegdenkt und eventuell wegnimmt, nicht aufhören, dieselben Wesenheiten zu bleiben, die sie in der Verbindung mit der Existenz waren, bedeutet nicht, daß die Wesenheiten ein von der Existenz verschiedenes, zwischen Sosein und Dasein gelegenes Sein (esse) besitzen, sondern bedeutet lediglich, daß der Sinn des Daseins von etwas ein wesentlich anderer ist als der Sinn des Soseins eben dieses Etwas, so daß, wenn man von diesem Etwas urteilt, daß es nicht existiere, man damit nicht auch von ihm urteilt, daß jenes Sosein nicht sein Sosein sei, d. h. daß

es ein anderes Sosein habe. Der Soseinsgehalt von etwas als solcher, sein Wesenssein, seine Solchheit wird dadurch nicht angegriffen, daß man denkt, dieses Etwas existiere zu einer gewissen Zeit nicht.

Das sog. „ideale Sein" hat nach dem Gesagten an sich selbst keinerlei Art von Dasein. Es ist reines Sosein. Dieses hat explizites Dasein, insofern es von einem Geiste gedacht wird, und implizites Dasein, insofern es in einem Wirklichen (einem Seienden) in konkreter Form realisiert ist. Letzterer Sachverhalt hat zur Folge, daß es von einem Geiste, der dieses Wirkliche, das er selbst sein kann, schaut, in diesem Wirklichen als ein Moment desselben erkannt, und darum von diesem Geiste nicht geschaffen, sondern „vorgefunden" wird. Das Urerste von allem sind also weder das Denken noch die idealen Bedeutungseinheiten, sondern ist das unendliche Sein. Hebt man dieses Urwirkliche in Gedanken auf, so bleiben die idealen Bedeutungseinheiten nur noch denkbar im Sinne von etwas logisch Möglichem, d. h. von etwas, dessen Gedanke nicht durch einen innern Widerspruch unmöglich gemacht wird, aber nicht mehr im Sinne von etwas, das vom denkenden Geiste durch Schauen desselben vorgefunden wird[1].

Fünftes Kapitel.

Das Universalienproblem.

Unsre letzten Ausführungen ließen uns wiederholt auf die allgemeinen Wesenheiten hinweisen, die dem individuellen Sein, das wir wahrnehmen, zu Grunde liegen. Wie nun ist dieses allgemeine Sein aufzufassen? Damit berühren wir eines der umstrittensten Probleme der Philosophie, dessen Lösung zugleich doch für die Metaphysik und auch für die

[1] Weiteres siehe in unsrer „Erkenntnistheorie" (Münster i. W. 1922) 3. Kap.

richtige Auffassung des Begriffs grundlegend ist. Versuchen wir, ob es uns gelingen wird, dieses Problem einer Lösung näherzubringen.

Das eine Sein ist einzelnes (einzelbestimmtes, individuelles), das andere aber allgemeines Sein. Äußerlich bekundet sich dies in der Unterscheidung der Eigennamen wie Petrus und Paulus von den Allgemeinnamen wie Mensch, Farbe, Dreieck, die je von mehr als einem Gegenstand gebraucht werden.

„Ein Etwas ist allgemein" besagt: „Ein gewisses Eines ist zugleich vieles", oder besser: „Es gibt vieles, von dem die Aussage gilt, daß es dieses Eine ist." So gelten z. B. die Aussagen: „Röte ist Farbigkeit", „Bläue ist Farbigkeit", „Das Grünsein ist Farbigkeit" usw., oder auch: „Petrus ist ein Mensch", „Paulus ist ein Mensch" usw. Greifen wir hiervon den Satz heraus: „Röte ist Farbigkeit" und fragen wir uns, was er besage. Er besagt: „Farbigkeit ist das Sosein des als Röte bezeichneten Etwas", genauer: „Das als Röte bezeichnete Sosein ist ein und dasselbe Sosein wie das als Farbigkeit bezeichnete". Nun besteht aber doch zwischen dem Sinn der Ausdrücke „Röte" und „Farbigkeit" ein Unterschied; denn falsch wäre es ja, jenem Satz die Auslegung zu geben: „Röte ist ein anderer Ausdruck für Farbigkeit". Röte und Farbigkeit sind sicher nicht bloß zwei verschiedene Namen für ein und dasselbe. Worin liegt also die durch die Verschiedenheit dieser Namen angedeutete sachliche Verschiedenheit, und wie ist es demgemäß zu verstehen, daß die Röte Farbigkeit sei?

Es ist klar, daß durch den Ausdruck Röte irgendein Mehr bezeichnet wird als durch den Ausdruck „Farbigkeit"; denn auch auf die von der Röte verschiedenen Wesenheiten der Bläue, des Grünseins usw. wird letzterer Ausdruck angewandt. Farbigkeit bezeichnet also etwas diesen verschiedenen Wesenheiten, der Röte, der Bläue, dem Grünsein und noch andern

Wesenheiten irgendwie Gemeinsames. Ähnlich bezeichnet die Dreieckigkeit etwas dem recht-, spitz- und stumpfwinkeligen Dreieck Gemeinsames und der Ausdruck „das Menschsein“ (humanitas) etwas allen menschlichen Individuen Gemeinsames. Dieses Gemeinsame verhält sich zu dem Sein, dem es gemeinsam ist, als sein Sosein; denn jedes davon ist es. Die Röte ist Farbigkeit; die Bläue ist Farbigkeit; Petrus ist ein Mensch usw. „Sosein“ nun nennen wir das, wodurch (durch dessen Haben) etwas das ist, was est ist. Ist aber Röte Röte durch die Farbigkeit, Petrus Petrus durch das Menschsein? Offenbar nicht. Damit also die Röte Röte sei, muß in ihr zur Farbigkeit noch etwas hinzugekommen sein; ebenso in Petrus zum Menschsein, damit er Petrus sei. Wie und was wird dies sein? Doch ehe wir diese Frage weiter verfolgen, seien zunächst einige Definitionen festgelegt: Ein Sosein ist allgemein, wenn und insofern es das Sosein von mehr als einem Gegenstand sein kann. Dagegen ist ein Sosein ein einzelnes oder individuelles, wenn nur ein einziger Gegenstand dieses Soseins möglich ist. Die über das Verständnis des Allgemeinen entscheidende Frage ist nunmehr die, in welchem Sinne etwas das Sosein von mehr als einem Gegenstande sein könne.

Zwei untereinander zusammenhängende Fragen gilt es zu beantworten: Wie verhält sich in den Gegenständen das allgemeine Sosein zu dem, was diese Gegenstände zu besondern und einzelnen Einheiten des Seins macht? Kommt dem allgemeinen Sosein Dasein zu, und welches? Die Beantwortung der ersten Frage hängt von der Antwort auf die zweite ab. Mit dieser müssen wir daher beginnen.

Entsprechend unsrer Unterscheidung, daß alles Dasein entweder Vorstellungsdasein oder wirkliches Dasein sei, kann dem allgemeinen Sosein erstens in der Weise Existenz zukommen, daß sein Dasein die Weise des Vorstellungsdaseins

habe, d. h. daß das allgemeine Sosein als solches in der Form des Vorgestellt- und Gedachtseins und nur in dieser ein Daseiendes sei. Oder aber das allgemeine Sosein hat zweitens die Form des wirklichen Daseins. Das ist aber auf verschiedene Weise denkbar. Entweder führt das allgemeine Sosein ein von dem einzelnen Seienden, dessen Sosein es ist, getrenntes Dasein, d. h. ist es ein selbständiges Daseiendes für sich neben und vor dem individuellen Seienden, von dem es als Sosein desselben ausgesagt wird. Oder aber das allgemeine Sosein und die besondern Dinge, deren Sosein es ist, sind nur ein Daseiendes. Dies nun kann wiederum verschieden ausgelegt werden. Es kann so aufgefaßt werden, daß das allgemeine Sosein durch das Dasein des besondern Soseins und also ebenso oftmals als letzteres existiert, oder aber umgekehrt so, daß das allgemeine Sosein das grundlegend Existierende ist und in ihm, dem einen und selben realen Sosein, die verschiedenen Individuen, die an ihm teil haben, ihr Dasein finden. Prüfen wir davon der Reihe nach die einzelnen Möglichkeiten, das allgemeine Sosein als etwas aufzufassen, das in der Wirklichkeit existiert.

Eine erste Auffassung der Wirklichkeit des allgemeinen Soseins ist die, welche Aristoteles seinem Lehrer Plato zugeschrieben hat, und die man als Theorie des universale ante rem bezeichnet. Nach ihr hat die allgemeine Wesenheit — von Plato als „Idee“ bezeichnet — ein von den Individuen getrenntes Dasein für sich selbst. Wenn dies in der Tat so wäre, dann könnte sie unmöglich als deren Sosein aufgefaßt werden. Denn das Sosein von etwas ist diesem Etwas innerlich, oder ist das an ihm, durch dessen Besitz es das bestimmte Was ist, das es ist. Zwischen dem aber, was Plato Idee nennt, und den empirischen Einzeldingen könnte höchstens ein Verhältnis der Gleichheit bestehen. Gleichheit ist aber nicht Allgemeinheit; denn im Falle der Allgemeinheit ist das Besondere das Allgemeine, wie die

Röte Farbigkeit ist. Aber daß eines dem andern gleicht, eine Tochter z. B. ihrer Mutter, erlaubt niemals den Satz, daß das eine das andere ist. Jenes subsistierende allgemeine Sosein wäre also niemals in dem Sinne allgemein, in dem z. B. die Farbigkeit die allgemeine Wesenheit des Rot, Gelb usw. ist. Sie wäre nur ihr gemeinsames Vorbild. Wir müssen uns aber außerdem fragen, ob es überhaupt denkbar sei, daß eine allgemeine Wesenheit wie die Farbigkeit oder das Dreiecksein wirkliches Dasein habe. Auf diese Frage kann schon die bloße Betrachtung einiger Beispiele uns die Antwort geben. Wenn es ein Wirkliches geben könnte im Sinne der platonischen Ideen, dann müßte z. B. ein Etwas existieren, das Farbe, aber weder rot noch grün noch schwarz noch weiß noch sonst eine Farbe wäre, oder das ein Dreieck wäre, also auch drei Seiten, drei Ecken und drei Winkel besäße, aber weder recht- noch spitz- noch stumpfwinkelig wäre. Das aber ist ohne Sinn. Doch suchen wir noch etwas tiefer in das Problem einzudringen.

Nach der Anschauung Platos wären die allgemeinen Wesenheiten, wie die allgemeine Dreieckigkeit, die allgemeine Farbigkeit, das allgemeine Mensch-sein, als solche etwas für sich Existierendes. Es existierte dann also ein Etwas, das z. B. zwar Farbe, aber auch nur „Farbe", dagegen nicht rot noch gelb noch grün noch sonst eine bestimmte Farbe wäre, oder das zwar die Natur des Dreiecks besäße, aber weder ein recht- noch ein spitz- noch ein stumpfwinkeliges Dreieck darstellte. Demnach würde bei dieser „Farbe" bzw. diesem „Dreieck" nicht nur unser diese Gegenstände auffassendes Denken von ihren besondern Bestimmtheiten absehen, sondern diese Gegenstände wären Einheiten im Wirklichen, die in der Tat diese Bestimmtheiten nicht besäßen. Aber ebendarum dürfte auch nicht gedacht werden, daß die besondern Einheiten diese allgemeine Einheit seien; denn ein Rot kann z. B. das, was es ist, unmöglich durch ein

Etwas sein, zu dessen Wesen es gehört, nicht ein Rot zu sein. Ebensowenig kann das Wesen des rechtwinkeligen Dreiecks durch etwas gebildet werden, zu dessen eigenem Wesen es gehört, nicht rechtwinklig zu sein. Wie eine rote Farbe nicht eine gelbe ist, so auch nicht eine Farbe, zu deren Wesen es gehört, weder rot noch gelb noch grün usw. zu sein. Bedeutet der Ausdruck Farbe etwas, das nicht rot ist, so wäre es widerspruchsvoll, das Rot eine Farbe zu nennen. Dagegen ist dies sinnvoll und richtig, wenn der Ausdruck Farbe etwas bedeutet, das rot, gelb usw. ist, bei dessen Auffassung aber man davon, daß es diese bestimmten Formen hat, absieht. Eine gewisse Bestimmtheit eines Etwas nicht berücksichtigen, und von diesem Etwas denken, daß es diese Bestimmtheit nicht besitze, sind zwei völlig verschiedene Dinge.

Gegen den Versuch Platos, die allgemeinen Wesenheiten als etwas für sich Daseiendes aufzufassen, läßt sich auch das Axiom anrufen: „Omne existens est individuum." Nach diesem Axiom wären jene Wesenheiten, wenn sie existierten, ein Einzelnes, aber nicht ein Allgemeines. Ist aber dieses Axiom auch begründet? Seine Begründung liegt im Wesen der Einheit des Seienden. Etwas ist eine Einheit gegenüber alledem, das nicht es selbst ist oder von dem es sich unterscheidet; denn durch diese Unterscheidung sind es und das Andere nicht ein und dasselbe, sondern bilden sie eine Mehrheit, von deren Einheiten jenes Etwas eine ist. Wovon aber etwas sich nicht unterscheidet, mit dem bildet es auch keine Mehrheit, steht ihm also nicht als eine Einheit gegenüber. So gehört es zum konstituierenden Wesen eines Etwas als einer Einheit, daß es nicht das andere ist; und es ist allem dem gegenüber eine Einheit, das nicht es selbst ist, oder von dem es sich unterscheidet. Ein Etwas, das sich von anderm als Einheit abhebt, kann sehr wohl in sich selbst Unterscheidbares enthalten. Es setzt sich dann aus

Einheiten zusammen, die ihm eingeordnet sind, und bildet so ein Ganzes. Daher sind die Einheiten des Seienden teils einfache teils zusammengesetzte Einheiten. Mit Rücksicht auf die letztere Möglichkeit läßt sich die Einheit definieren als ein etwas, das in sich ein Ganzes bildet und sich als solches von allem andern unterscheidet.

Aus der Definition der Einheit ergibt sich sofort, daß keine Einheit allgemein, jede vielmehr ein Individuum ist. Denn, um nicht ein Individuelles, sondern ein Allgemeines zu sein, muß etwas mit mehrerem identisch sein. Die zu dieser Mehrheit gehörigen Einheiten sind nun aber miteinander nicht identisch, da sie ja sonst nicht mehrere, sondern nur eine Einheit wären. Das mit den einzelnen Einheiten dieser Mehrheit Identische ist daher notwendig ebenfalls eine Mehrheit und nicht eine Einheit. Läßt man es aber mit den die Mehrheit ausmachenden Einheiten nicht identisch sein, unterscheidet man es vielmehr je von diesen einzelnen Einheiten, so darf man es allerdings diesen als Einheit gegenüberstellen, kann es jedoch eo ipso nicht für eine Einheit erklären, die mit einer jeden der zur in Frage kommenden Mehrheit gehörigen Einheiten eine Einheit bildete, und kann es konsequent nicht als ein Allgemeines auffassen. Keine Einheit kann also allgemein sein; denn das hieße, sie sei nicht ein anderes und sei doch dieses andere: ersteres, weil sie ohne das nicht als eine Einheit, letzteres weil sie ohne das nicht als etwas Allgemeines aufgefaßt und bezeichnet werden könnte. Wird nun von einem gewissen Was gedacht, es existiere als dieses Was, so trennt und unterscheidet man es als dieses Was von dem übrigen, das existiert, so daß dasselbe als eine Einheit im Reiche des Seienden aufgefaßt wird. Als Einheit kann es aber, wie soeben gesehen, kein allgemeines Etwas sein. Daß also jedes existierende Etwas individuell ist, hat seinen Grund

nicht sowohl darin, daß es existiert, als vielmehr darin, daß es eine Einheit ist. Auch wenn Einheiten nicht existieren, sondern nur vorgestellt werden, können sie nicht allgemein sein. Stellen sie aber etwas Allgemeines vor, so sind sie auch nicht in vollem Sinne als Einheiten gedacht. Die Farbigkeit ist z. B. gegenüber der Röte nicht als Einheit gedacht, d. h. nicht als etwas von ihr Verschiedenes; sonst könnte sie nicht von ihr prädiziert werden.

Bei der Theorie Platos kann es sich sinnvoll nicht um die Frage handeln, ob ein Allgemeines, sondern nur um die, ob ein Unbestimmtes für sich existieren könne; denn das ist der Kern der Theorie Platos, daß nach ihm Wesenheiten existieren, denen die vollständige Bestimmtheit des Inhalts fehlt. Diese Frage aber ist zu verneinen. Denn daß ein Dreieck recht- oder spitz- oder stumpfwinkelig sei, ist nicht etwas zu seinem Wesen äußerlich Hinzukommendes, sondern gehört zur Natur des Dreiecks, ebenso wie es zum Wesen der Farbigkeit gehört, die Form des Rot, des Gelb usw. zu haben. Man kann beim Denken der Wesenheiten der Farbe oder des Dreiecks von diesen ihren Wesensverhalten absehen; diese bleiben darum aber dennoch zu jenen Wesenheiten gehörig. Wenn also diese Wesenheiten sind, so können sie nicht anders sein, als ihre Natur ist; eine Wesenheit läßt sich unvollständig denken, aber sie kann nicht unvollständig sein. Denkt man die Wesenheit als etwas Existierendes, so denkt man sie als eine Einheit; solange sie aber einen noch nicht völlig bestimmten Inhalt hat, wie es der Inhalt der Farbigkeit überhaupt, der Dreieckigkeit überhaupt ist, bildet sie noch gar keine Einheit, da sie sich noch nicht von allem andern unterscheidet. Sie kann darum in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmheit nicht als ein Daseiendes gedacht werden.

Zurückzuweisen ist demnach die platonische Auffassung, die allgemeinen Wesenheiten des verschiedenen realen und

idealen Seins hätten ein selbständiges Dasein. So erhebt sich die Frage, ob verschiedenes individuelles Sein gemeinsam das eine und selbe reale Sosein zu eigen haben könne. Faßt man das Dasein des allgemeinen Soseins in dieser Weise auf, so vermeidet man jedenfalls den prinzipiellen Fehler der platonischen Theorie, das Sosein von dem, dessen Sosein es bilden soll, zu trennen. Denn man denkt sich ja jetzt die Individuen als etwas, das in dem allgemeinen Sosein existiert. Vertreten hat diese Ansicht Gregor von Nyssa (329—390). Um gewisse aus dem Begriff der Trinität herrührende Schwierigkeiten zu beseitigen, meinte er, es sei ungenau, daß wir von „Menschen" sprechen, da in Wahrheit alle menschlichen Individuen nur ein Mensch seien. Ähnlich dachte Wilhelm von Champeaux (1070—1121). Abälard berichtet, dieser Wilhelm habe die Realität des universale so aufgefaßt, „ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas..." Abälard wandte dagegen ein, dann seien alle Unterschiede unter den Individuen derselben Art nur die von Akzidentien der einen und selben Substanz, und werde konsequent diese Substanz zum Träger sich widersprechender Akzidentien gemacht. Sei nämlich z. B. die menschliche Wesenheit ganz in Sokrates, so könne sie nicht in etwas sein, das nicht Sokrates ist, also z. B. nicht in Plato, oder aber Sokrates wäre dann auch Plato und existierte zugleich an verschiedenen Orten. Daraufhin modifizierte Wilhelm von Champeaux seine Auffassung dahin, daß er statt von der Einheit bloß von der Indifferenz des Soseins gegenüber dem verschiedenen besondern Sein sprach: „secundum indifferentiam; ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc, quod sunt homines; ... sed non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines." [1]

[1] Vgl. Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[10] (1915) 260 f.

Machen wir uns die Auffassung, zu der wir Stellung zu nehmen haben, an einem Beispiel klar. Es existieren ein Rot, ein Gelb, ein Grün. Das ist sicherlich eine Dreiheit des Seins. Nun sind alle drei Objekte Farben, und zwar ist das eine von ihnen zwar anders, aber nicht mehr oder weniger Farbe als die andern[1]. Gregor und Wilhelm schließen daraus, die in diesen drei Farben existierende Wesenheit der Farbe, das Farbe-sein, existiere nicht dreimal, sondern nur einmal, sei also die eine und selbe reale Wesenheit in allen dreien. Ist dies denkbar? Nur dann, wenn das konkrete Seiende, z. B. ein Rot, als die Vereinigung aus zwei Teilen aufgefaßt wird, von denen der eine der grundlegende Träger des Daseins ist und das allgemeine Sosein zu seinem Inhalt hat, also aus der Farbigkeit als solcher besteht, der andere Teil aber zu jenem als ein weiteres, besonderes Sein hinzutritt. Denn die besondern Seinseinheiten, wie das Rot, das Grün, das Blau usw., oder wie die verschiedenen Arten des Dreiecks, sind ja ohne alle Frage voneinander verschieden, d. h. können nicht eines das andere sein. Ein rechtwinkliges Dreieck ist kein spitzwinkliges. Sie könnten darum dasselbe reale Sosein nur dann haben, wenn sie 1. sich von diesem Sosein unterschieden und 2. nach ihrem Dasein sich zu diesem Sosein so verhielten, daß sie je gleich Akzidentien ihm, der einen und selben existierenden Wesenheit, inhärierten. Diese wäre dadurch die Wesenheit einer jeden dieser individuellen Seinseinheiten. Aber das Verhältnis des besondern Soseins zum allgemeinen Sosein besteht nicht in der Hinzufügung eines neuen Soseins zu

[1] Bei Thomas von Aquin heißt es allerdings: „Diversitas secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero et similiter in aliis“ (S. theol. 1, q. 75, a. 7). Ich möchte nur gerne wissen, welche Farbenart wohl die vollkommenere sei, und warum sie die höhere Vollkommenheit habe.

dem Seinsgehalt des allgemeinen Soseins, sondern in der besondern Ausprägung eben dieses Soseins. Das Rot ist kein Seiendes, das sich aus Farbigkeit und einem zu derselben hinzutretenden zweiten Sosein, dem Rotsein, zusammensetzte, sondern die Farbigkeit ist in ihm in sich selbst rot, ebenso wie sie im Blau selbst blau ist. Deshalb ist es wesensmäßig unmöglich, daß Rot und Blau im gemeinsamen Besitz der einen und selben Farbigkeit wären. Ebensowenig bedeutet ein rechtwinkliges Dreieck die Vermehrung des allgemeinen Dreiecks um einen rechten Winkel, als hätte letzteres nicht in sich selbst schon Winkel. Vielmehr ist im rechtwinkligen Dreieck das Dreieck selbst rechtwinklig, d. h. existiert es in der Form der Rechtwinkligkeit. Im Verhältnis der menschlichen Individuen zum menschlichen Wesen tritt dies nicht so deutlich zu Tage. Dennoch ist auch hier bald zu sehen, daß die Unterschiede unter den Menschen solche in den Grundfunktionen selbst sind, wie im Denken, Wollen, Vorstellen usw., also in dem, worin das Wesen des Menschen sich verwirklicht, aber nicht darin bestehen, daß zu dem gemeinsamen Wesenssein in den verschiedenen Individuen je andere, außerhalb desselben gelegene Akzidentien hinzutreten.

Unter dem Einfluß der Kritik Abälards schränkte Wilhelm von Champeaux seine Lehre dahin ein, daß zwar die Wesenheit je in jedem Individuum existiere, daß sie aber in allen unterschiedslos die gleiche (indifferenter) sei. Diese Ansicht hat auch Duns Scotus (1270—1308) vertreten. Er denkt sich nämlich die Gegenstände gleicher Art zusammengesetzt aus der allgemeinen, in allen gleichen quiditas und einer individuellen Form, die er haecceitas nannte. So bestehe z. B. Sokrates aus der humanitas und der Socratitas. Jedoch läßt sich dem Allgemeinen auch in dieser Form nicht Wirklichkeit zuschreiben. Der Grund dafür liegt in dem, was ich vorhin von den Unterschieden unter den Menschen

sagte. Diese Unterschiede betreffen nicht bloß akzidentelle Eigenschaften der Menschen, sondern gerade jene Funktionen, in denen sich das Wesen des Menschen unmittelbar äußert. Wenn wir trotzdem den menschlichen Individuen „dasselbe" Wesen zuschreiben, so bedeutet das nur, daß wir denselben abstrakten Allgemeinbegriff anwenden, der darauf beruht, daß wir in unsrem Auffassen des Soseins der Menschen von allen Unterschieden unter ihnen absehen und lediglich jene Grundform denken, deren Besonderung die einzelnen Menschen ähnlich sind, wie die verschiedenen Formen des Dreiecks die Besonderung der einen idealen Grundform der Dreieckigkeit bilden.

Als ein Ergebnis dieser Untersuchungen vermögen wir uns nunmehr auch die Frage nach dem Verhältnis zu beantworten, das im Seienden das allgemeine Sosein zu den Besonderungen des einzelnen Gegenstandes hat. In einem menschlichen Individuum existiert nicht eine Wesenheit, die in allen Menschen gleich wäre, zu der dann noch die für diesen Menschen besondern Realitäten hinzukämen und jene Wesenheit zu der Wesenheit dieses Menschen machten. Sondern was in diesem Menschen als sein Sosein Dasein hat, das ist in sich selbst, d. h. als dieses reale Sosein individuell bestimmt. Das Sosein des Menschen A ist ebenso ein anderes als das Sosein des Menschen B, wie z. B. Purpur ein andres Rot ist als Ziegelrot. Diesem Sachverhalt steht ein scholastisches Axiom entgegen, welches sagt: „In formis substantialibus non datur plus vel minus." Darum lehrt man, daß jede Verschiedenheit in der Wesensform zweier Gegenstände aus ihnen nicht bloß zwei Individuen, sondern zwei Arten des Seins mache[1]. Ein Mensch N, so führt man als Beispiel an, kann nicht mehr oder weniger Mensch sein als M; vielmehr gibt es nur die Möglichkeit, daß er Mensch oder

[1] S. Thomas, S. theol. 1, q. 76, a. 4 ad 4.

nicht Mensch sei. Diese Theorie, das habe ich dazu anzumerken, ist unklar. Meint sie nämlich die Wesenheit so, wie sie in den Individuen Wirklichkeit hat, so muß ich sie nach dem Vorigen ablehnen. Was in N als sein Sosein existiert, ist nicht gleich dem, was in M als sein Sosein existiert, so daß alle Verschiedenheiten zwischen N und M bloß solche ihrer akzidentalen Bestimmtheiten wären. Im realen Sinne ist in M und N nichts völlig gleich. Nur im Sinne der begrifflich erfaßten Wesenheit läßt sich obiges Axiom billigen. Wie sich von den Gegebenheiten der Rot, Gelb, Grün usw. derselbe allgemeine Begriff der Farbe abstrahieren läßt, so von den verschiedenen menschlichen Individuen derselbe Allgemeinbegriff des Menschseins. Somit besagt jenes Axiom, richtig verstanden: Konkrete Wesenheiten sind artverschieden, wenn der von ihnen gültige abstrakte Allgemeinbegriff verschieden ist.

Thomas von Aquin unterscheidet von dem universale ante rem oder der göttlichen Idee und dem universale post rem oder dem abstrakten Begriff in uns noch als Drittes das universale in re[1]. Zugleich aber betont er: „Ipsa natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus ..., humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine."[2] Inwiefern kann aber Thomas trotzdem von einem universale „in re" sprechen? Nun, was er schreibt, besagt ja zunächst gar nichts weiter, als daß die allgemeinen Wesenheiten nicht für sich allein Dasein haben, sondern nur in Verbindung mit einem sie individualisierenden Prinzip wirklich sind. Dies nun denkt Thomas sich zweifellos nicht in der Weise von Duns Scotus; denn er führt die Individualität der Wesens-

[1] In II sent., dist. III, q. 2, a. 2 ad 1.
[2] S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 1.

form nicht darauf zurück, daß zu ihr im Einzelding eine individualisierende Form, die haecceitas, hinzutrete. Vielmehr kennt Thomas mit Aristoteles in der Einzelsubstanz nur eine einzige konstituierende Form, die forma substantialis. Aus diesem Grunde könnte er in viel wahrerem Sinne als Scotus sagen, daß das Allgemeine kein reales Dasein habe. Trotzdem spricht aber Thomas davon, daß es im Ding selbst (in re) ein universale gebe. Dies hängt bei ihm damit zusammen, daß auch er die Individualität auf das Hinzutreten einer zweiten Realität zum allgemeinen Sosein zurückführt. Nur faßt er diese hinzukommende Realität nicht gleich Scotus als eine Form auf, betrachtet sie vielmehr mit Aristoteles als Materie. Zu Grunde liegt so seiner Auffassung des universale seine Unterscheidung der materiellen Substanzen von den immateriellen. Da die ersteren nach ihm aus Form und Materie zusammengesetzt sind, so brauchen sie, urteilt er, wenn sie zwei und mehr Substanzen sind, sich nicht durch ihre Form, sondern können sich auch nur durch ihre Materie voneinander unterscheiden. In diesem Falle besteht folglich zwischen ihnen nur ein numerischer oder individueller, mit andern Worten nur ein materialer, nicht auch ein spezifischer Unterschied. Sind sie aber Formen, die, wie die Engel, ohne Materie subsistieren, so muß der Unterschied zwischen ihnen ein solcher der Formen sein. Er ist dann ein wesenhafter, nicht bloß ein materialer oder individueller[1]. Damit kommt die Auffassung, die Thomas von der Realität des universale hat, nun doch der nahe, die später Scotus vertreten hat; denn auch nach Thomas erscheinen demgemäß die Wesensformen in den Individuen als solche Formen, die zwar nicht ohne die Materie existieren können und auch ebenso oftmals existieren, als Materie existiert, mit der sie verbunden sind, die aber dabei sich in sich selbst nicht von-

[1] Vgl. S. theol. 1, q. 50, a. 4 und q. 75, a. 7.

einander unterscheiden. Darum kann denn auch Thomas sagen, die Wesenheiten der materiellen Dinge seien schon dadurch allgemein, daß der sie auffassende Intellekt von dem abstrahiere, was sie individualisiere, nämlich der quantitativ determinierten Materie. „Et hoc est abstrahere universale a particulari . . ., considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur.“[1] Darum stellt Baumgartner die Universalienauffassung des hl. Thomas so dar: „Da die Wissenschaft auf das Allgemeine geht und eine Täuschung wäre, wenn sie nicht der Wirklichkeit entspräche, so muß das Allgemeine eine gewisse Wirklichkeit haben. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, als das Wesen der Dinge oder ihre Quiditas; der Intellekt vollzieht nur jene Abstraktion, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird.“[2]

Eine wesentliche Schwierigkeit der Universalienauffassung bei Thomas ist die Theorie des Ursprungs der Individualität in der materia signata quantitate. Nach ihr wäre M darum ein von N verschiedener Mensch, weil sein körperlicher Teil in der Quantität von dem Körper des N geschieden wäre. Um deswillen besäße er eine andere Seele als dieser N. Heißt das aber nicht, die Verhältnisse auf den Kopf stellen? Gewiß sind die seelischen Vorgänge vom Zustande der Organe und ihrer Funktion abhängig. Sollte diese Abhängigkeit aber wirklich so weit gehen, daß alle geistigen Verschiedenheiten der Menschen ihren Grund in ihren körperlichen Verschiedenheiten hätten? Aber selbst wenn man dieser an Materialismus heranstreifenden Ansicht beipflichten wollte, wäre dies immer noch etwas wesentlich anderes als das Suchen des individualisierenden Unterschiedes in Ge-

[1] S. theol. 1, q. 85, a. 1 ad 1.

[2] Überweg-Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[10] (1915) 492.

schiedenheiten der „quantitas dimensiva“. Dies aber tut Thomas; denn nach ihm gründet die Individuation der materiellen Substanzen darin, daß sie als ein Ausgedehntes den Raum erfüllen. Die gesamte ausgedehnte Materie ist eine diskrete Vielheit von räumlichen Ausdehnungseinheiten. Diese letzteren beruhen auf der Kontinuität der Ausdehnung. Soweit die ausgedehnte Materie ein dreidimensionales Kontinuum ist, bildet sie eine Ausdehnungseinheit. Jede Ausdehnungseinheit ist dadurch von der andern getrennt, daß sie außer ihr liegt. Sie bildet darum das Individuationsprinzip der materiellen Substanzen; denn durch ihre Einheit ist auch die Substanz, der sie inhäriert, in sich selbst ungeteilt und von jeder Substanz geschieden, oder ist diese eine Substanz. „In der die Form an die Materie bindenden Körperwelt bietet der in sich keine Einheit einschließende, die Form aufnehmende Stoff die Möglichkeit, daß zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gleiche ausgestaltende Prinzipien — Entelechien oder Formen — in einer Mehrzahl gleichartiger Individuen wirklich sind. Die Materie ist das Individuationsprinzip.“[1] Um aber auch Thomas selbst zu hören, zitiere ich: „Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem; forma enim huius ignis a forma illius ignis non differt nisi per hoc, quod est in diversis partibus, in quas materia dividitur, nec aliter quam divisione quantitatis, sine qua substantia est indivisibilis.“[2] „Diversitas partium esse in materia non potest, nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur.“[3]

---

[1] Clem. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, in Kultur der Gegenwart I 5 (1909) 343.

[2] S. cont. gent. II, 49.

[3] S. cont. gent. II, 50. Vgl. S. theol. 1, q. 3, a. 2 ad 3; q. 75, a. 7; q. 76, a. 4 ad 4, und namentlich 3, q. 77, a. 2.

Der Universalienauffassung bei Thomas ist sodann zweitens entgegenzuhalten, daß unmöglich die Wesensfunktionen des Menschen wie das Denken, Vorstellen, Wollen, Fühlen usw. in den verschiedenen Individuen graduelle und qualitative Unterschiede aufweisen könnten, wie sie es doch ohne Zweifel tatsächlich tun, wenn die reale Wesenheit, in der sie wurzeln, in den Individuen gleich wäre. Diese muß also in den verschiedenen Individuen verschieden sein. Ist sie das aber, dann braucht es keines anderweitigen Prinzips außer ihr selbst — abgesehen von ihrer Ursache —, um ihre Individualität zu erklären. Die so unbefriedigende Anleihe bei der „materia signata quantitate dimensiva" erübrigt sich dann vollständig[1].

Nach Ablehnung der Auffassung, die Thomas von dem „universale in re" hat, bleibt uns somit die Auffassung: Es gibt Einheiten, denen gemeinsam die Idee einer Form zu Grunde liegt, die durch sie je in verschiedener Weise ausgeprägt und letztlich, d. h. so bestimmt wird, daß sie sich von jedem andern Sosein unterscheidet.

Nachdem alle Versuche, die wir machten, dem allgemeinen Sosein Existenz beizulegen, gescheitert sind, liegt die Ansicht nahe, das Allgemeine habe auf keine Weise Dasein. Was aber ist es dann? Die ausgesprochenen Nominalisten, z. B. Occam und Hume, beantworten diese Frage dahin, das Allgemeine sei bloß ein allgemeiner Name, d. h. bloß ein Wort, das insofern allgemein sei, als es zur Bezeichnung nicht nur eines, sondern verschiedener Gegenstände gebraucht werde. Allein, man muß sofort fragen, wie es möglich sei, denselben Namen Verschiedenem zu geben, zumal

[1] Man kann in der Ungeteiltheit bzw. Geteiltheit der materiellen Dinge in der Ausdehnung einen Erkenntnisgrund (principium cognoscendi) ihrer realen Einheit erblicken; Thomas aber sucht darin mehr, nämlich den Seinsgrund der Individualität.

doch nicht Beliebiges mit demselben Ausdruck bezeichnet wird. Offenbar muß in den Objekten, die denselben Namen bekommen, ein Grund dafür vorhanden sein, daß dies geschieht. Worin aber besteht dieser Grund? Hume antwortet: In der Ähnlichkeit der betreffenden Objekte. Was aber bedeutet dies? frage ich. Objekte sind ähnlich, wenn zwischen ihnen nicht bloß Verschiedenheit, sondern auch Gleichheit in etwas vorhanden ist. Es muß also an den Objekten, damit man von ihrer „Ähnlichkeit" sprechen kann, sich auch etwas vorfinden lassen, worin sie sich nicht voneinander unterscheiden; und so gibt es doch in den Objekten selbst ein Allgemeines.

Die Nominalisten werden meiner Folgerung den Boden unter den Füßen wegziehen, indem sie sagen, zwischen den Objekten, denen derselbe Name, z. B. der Name „Farbe", beigelegt werde, bestehe keinerlei Gleichheit, sondern eben nur Ähnlichkeit. Ein Rot und Gelb, so sagen sie, sind einander nur ähnlich, d. h. sind sich in nichts gleich. Die Ähnlichkeit beginnt, wo die Gleichheit endet. Sie ist eine eigene, zwischen der Gleichheit und der Verschiedenheit gelegene Relation und hat Grade. Was die Nominalisten hier sagen, ist nicht einfach als falsch auf die Seite zu schieben. Es war vorhin nicht richtig, alle „Ähnlichkeit" darin zu suchen, daß zwei Objekte teils gleich teils verschieden sind. Gewiß kommt solche Ähnlichkeit vor; so nennen wir z. B. zwei farbige Objekte einander „ähnlich", wenn sie die gleiche Form, aber eine verschiedene Farbe oder umgekehrt haben. Vor allem besteht Ähnlichkeit, wenn die Verhältnisse auf beiden Seiten die gleichen, aber die in diesen Verhältnissen stehenden Glieder andere sind. Jedoch können die Nominalisten mit Recht auch auf eine Ähnlichkeit von Objekten hinweisen, die nicht auf teilweiser Gleichheit beruht. Die Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Rot oder zwischen Rot und Gelb usw. besteht z. B. nicht in

partialer Gleichheit. Was aber ist sie? Nach meiner Ansicht bezeichnen wir ein Objekt A als einem Objekt B ähnlich, wenn wir ausdrücken wollen, daß die Verschiedenheit des A von B relativ geringer erscheint als seine Verschiedenheit von C; wir nennen es dann im Vergleich mit seiner „Verschiedenheit" von C dem B ähnlich. So wird in der Tat von uns in manchen Fällen geringe Verschiedenheit als Ähnlichkeit aufgefaßt. Gemessen an der völligen Unvergleichlichkeit der Farben mit den Tönen sind alle Farben untereinander „ähnlich". Namentlich sprechen wir aber dann von „Ähnlichkeit", wenn die Unterschiede so gering sind, daß man sie nur schwer bemerkt und sie leicht vernachlässigt. Unsre Psyche befördert in unsrem Vorstellen das Übersehen geringer Unterschiede unter den wahrgenommenen Objekten. Also darf man bei der Widerlegung des Nominalismus den Begriff der „Ähnlichkeit" nicht von vornherein so definieren, daß man aus diesem Begriff, indem man ihn nur als partiale Gleichheit auslegt, ohne weiteres folgern kann, dem gleichen Namen entspreche ein gleiches Moment in den verschiedenen Objekten. Vielmehr ist es sicher nichts Unmögliches, daß derselbe Name Verschiedenem um seiner geringen Verschiedenheit willen gegeben wird, z. B. der Name „Rot" den verschiedenen roten Farben. Verstanden wird ein solches Wort, indem bei seinem Vorstellen irgendein bestimmtes Objekt dieser Art vorgestellt wird.

Das, was ich soeben sagte, gibt der nominalistisch-empiristischen Theorie des Allgemeinen psychologisch in gewissen Fällen recht. Ich füge jedoch sofort die Einschränkung hinzu, daß damit nicht auch schon die logische Begriffsbildung der Wissenschaft, wie dies die Empiristen meinen, erklärt ist. Vielmehr frage ich: Bedeuten die allgemeinen Begriffsnamen auch in der Wissenschaft nichts anderes als eine Reihe von Einzelobjekten von geringer

Verschiedenheit? Nun, betrachten wir zwecks Antwort noch einmal die Benennung der Rot, Gelb, Grün usw. mit demselben Namen „Farbe". Als Grund für diese gemeinsame Benennung fanden wir die Ähnlichkeit dieser Objekte. Was ist aber ein solches Ähnlichsein dieser Objekte? Ein Sachverhalt derselben. Nun ist aber die Ähnlichkeit oder geringe Verschiedenheit durchaus nicht der einzige Sachverhalt, der sich an Objekten erkennen läßt. Auch andere Sachverhalte lassen sich wahrnehmen. Dabei kann sich zeigen, daß der gleiche Sachverhalt bei mehr als einem Objekt vorfindbar ist. Dies legt den objektiven Grund zur Benennung dieser Objekte mit dem gleichen Namen. Die Farben selbst geben uns ein Beispiel davon. Wir finden nämlich bei ihnen den Sachverhalt vor, daß sie alle die Folge einer Reizung des Sehorgans sind. Für diesen Sachverhalt ist die Verschiedenheit des Rot vom Gelb, vom Grün usw. vollkommen nebensächlich. Träger dieses Sachverhalts sind gewiß das Rot und die übrigen Farben; aber es ist nicht das Rotsein des Rot als solches, das diesen Sachverhalt fundiert, weil sonst das Gelb z. B. nicht auch Träger desselben Sachverhalts sein könnte, da es nicht ein Rot ist. Also dürfen wir das eigentliche Fundament des am Rot zu bemerkenden Sachverhalts seiner Bedingtheit durch das Auge nicht in seinem Rotsein als solchem suchen, und müssen konsequent bei ihm für diesen Sachverhalt von seinem Rotsein absehen. Jedoch können wir nicht von allem Inhalt des Rot absehen; denn dann dächten wir nur noch das Nichts, das aber selbstverständlich nichts durch das Sehorgan Bedingtes sein kann. Wir müssen also nach Absehen vom Rotsein des Rot noch etwas denken, das jenen Sachverhalt fundiert, und müssen es ferner als ein Etwas denken, das einerseits mit den Rot, Gelb, Grün usw. wesensverwandt, anderseits von den Tönen, Gerüchen usw. verschieden ist, da der besagte Sachverhalt bei jenen besteht

und bei diesen nicht besteht. So ist in uns die Vorstellung von einem Etwas entstanden, das von Tönen, Gerüchen und überhaupt allem, was mit einem Rot oder Gelb usw. keine sinnliche Ähnlichkeit hat, verschieden ist, das aber zugleich sich zu diesen Rot, Gelb, Grün und allen ihnen ähnlichen Objekten als gemeinsame, durch sie bestimmte Grundform verhält. Auf diese Weise erkennen wir mittels der Sachverhalte durch Absehen von gewissen Momenten der Rot, Gelb, Grün usw. etwas diesen Objekten Gemeinsames, oder mit andern Worten ein allgemeines Fundament bestimmter, in allen diesen Objekten fundierter gleicher Sachverhalte. Ihm geben wir den Namen der Farbe. Aber diese gemeinsame Grundform ist von uns in der genannten Weise nur gedacht; ein schauendes Wahrnehmen derselben ist uns unmöglich; ich wenigstens habe kein Schauen der allgemeinen Farbe, sondern nur des Rot, des Gelb und der andern Farben. Die Ausdrücke „Wesensschau“ und „Erschauen“ bedeuten also für mich das denkende Erkennen eines Allgemeinen, das gedacht ist als innerer Grund bestimmter gleicher Sachverhalte von Objekten. Eingeschlossen darin ist das gedankliche Absehen (Abstrahieren) von den besondern Formen, in denen jener Sachverhaltsgrund sich im einzelnen Gegenstand verwirklicht zeigt. Diesen Sachverhalten entnehmen die allgemeinen Begriffe die Merkmale, mittels deren sie ihren Gegenstand bestimmen. Was bedeutet z. B. die bekannte Definition des Menschen „animal rationale“? Ein körperliches Wesen, welches Leben in der Form des Bewußtseins hat, das selbst wieder die Form der Vernunft besitzt. Dagegen ist Tier ein körperliches Wesen, dessen Leben auch die Form des Bewußtseins, aber des vernunftlosen Bewußtseins hat. Von diesem allgemeinen Sachverhaltsgrund oder Wesen besitzen wir kein Schauen, haben solches vielmehr immer nur von den konkreten Verwirklichungsformen dieser allgemeinen Wesenheiten.

Sogar so allgemeine Wesenheiten und Begriffe wie die des Soseins und Daseins werden von uns in der geschilderten Weise erkannt. Um nämlich diese Begriffe andern klarzumachen, ist das gegebene Verfahren, daß ich ihnen sage: „Schenkt eure Aufmerksamkeit irgendwelchen Objekten eurer Wahrnehmung, sehet an diesen von allem Besondern ab, was sich an ihnen unterscheiden läßt, d. h. von allem, was ihr nur durch sie, nicht aber auch durch andere Objekte wahrnehmen könntet, und beachtet an ihnen lediglich den Sachverhalt, daß sie eurem Schauen einen bestimmten Inhalt bieten, dann habt ihr das Sosein erkannt.“ Ähnlich beim „Dasein“: „Sehet von allem, was ihr an ihnen bemerken und unterscheiden könnt, ab, auch vom Sosein, und beachtet nur den einen Sachverhalt, daß jedes beliebige dieser Objekte eurem wahrnehmenden Erkennen inhaltgebend vorausgeht; das, was an ihnen diesen allgemeinen Sachverhalt fundiert, nennen wir ihr Dasein.“ Oder kürzer: „Was ihr wahrnehmt, hat immer einen bestimmten Inhalt, an dem ihr es voneinander unterscheidet — das ist sein Sosein; und dieser Inhalt wird von euch nicht geschaffen, sondern vorgefunden — in diesem Sachverhalt zeigt er sein Dasein.“

Denkend, aber nicht anschauend bilden wir in der geschilderten Weise die Begriffe von einem Etwas, das verschiedenen Objekten unsrer Anschauung als Grundform ihres Soseins gemeinsam ist. Gibt es nun aber auch diese von uns gedachten allgemeinen Grundformen der einzelbestimmten Wirklichkeiten? Das ist die entscheidungsvolle Frage. Die Ansichten über das Allgemeine, die wir bei den verschiedenen Richtungen der Realisten kennen lernten, waren nichts anderes als ebenso viele Bejahungen dieser Frage. Sie schlossen alle in der einen oder andern Form die Lehre ein, es bestehe im existierenden Einzelding selbst das allgemeine Sosein als eine von dem, was ihm Individualität bringt, verschiedene Realität. Aber

wir haben keine dieser verschiedenen Auffassungen billigen können. Werden wir darum zu dem Schluß kommen, daß das Allgemeine nur in der Form der Vorstellung Dasein hat? Offenbar müssen wir diesen Schluß ziehen, müssen uns aber darüber klar sein, was dies für eine Vorstellung sei. Naturgemäß werden wir bei ihr zunächst an jenen Begriff denken, den wir uns auf Grund unsrer Betrachtung der Sachverhalte des Einzelnen bilden, und müssen dann urteilen, das sog. allgemeine Sosein sei nichts anderes als dieser unser Begriff; es werde also dasselbe von uns durch den Inhalt dieses Begriffes geschaffen. Dieser Gedanke des Erschaffens der allgemeinen Soseinsformen durch die Begriffsbildung ist der Kerngedanke des Konzeptualismus in der Universalienfrage.

Der Konzeptualismus ist, so naheliegend er auch erscheinen mag, dennoch unhaltbar. Das allgemeine Sosein ist sicher nicht die Schöpfung unsres Denkens. Die gegenteilige Annahme scheitert an der Tatsache, daß die Bildung unsrer Begriffe des verschiedenen Soseins nicht in unsrem Belieben steht, sondern durch die Sachverhalte der Objekte selbst unsrem Denken auferlegt wird, also objektiv fundiert und determiniert ist. Daher haben auch unsre Begriffe des allgemeinen Soseins der uns in der Anschauung gegebenen Objekte die Eigenschaft, entweder wahr oder falsch zu sein. Das allgemeine Sosein muß also doch einen objektiven Bestand haben. Es muß in irgendeiner Form von einem „universale in re“ gesprochen werden dürfen. Nur fragt sich, auf welche Weise den Einzeldingen der Wirklichkeit ein unsrem Denken vorausgehendes Allgemeines zugeschrieben werden könne. Dies nun ist nicht in der Weise möglich, daß man denkt, das Einzelding setze sich aus einer allgemeinen und einer individuellen Realität zusammen. Alles im Einzelding Reale ist vielmehr individuell. Nur die Einzelobjekte haben wirkliches Dasein: nur die

Rot, Gelb, Grün usw., nicht auch außer oder unter oder in ihnen die allgemeine Farbe. Die letztere hat nur in dem Sinne Wirklichkeit, daß Objekte existieren, die in einer konkreten Form den allgemeinen Sinn der Farbe verwirklichen, weil sie je Träger von Sachverhalten sind, welche ihren Grund nicht in ihrer konkreten Form als solcher, sondern in ihrem allgemeinen Sinn haben. Das „universale in re" besteht in der Übereinstimmung gewisser voneinander verschiedener Objekte in bestimmten Sachverhalten. Alle Dreiecke stimmen z. B. in dem Sachverhalt überein, durch drei gerade Linien eine Fläche vollständig zu begrenzen. Sie stimmen als Folge davon auch in dem Sachverhalt überein, daß ihre Winkelsumme zwei Rechte beträgt usw. Weil so eine Reihe verschiedener Objekte trotz ihrer Verschiedenheit doch gleiche Sachverhalte fundieren, sehen wir in ihnen verschiedene Ausprägungsformen eines ihnen gemeinsamen Sachverhaltsgrundes und bestimmen diesen mittels jener Sachverhalte durch unsre Begriffe. Diese Begriffe sind darum das „universale post rem". Der durch diese Begriffe gedachte gemeinsame Sachverhaltsgrund aber ist das „universale ante rem". Für ihn bleibt keine andere Auffassung übrig, als in ihm eine Idee zu sehen, die als gemeinsame Idee ihrer konkreten Ausprägung durch das einzelbestimmte Sosein zu Grunde liegt.

Die Ideen des verschiedenen allgemeinen Soseins, von denen ich soeben sprach, müssen von uns darum angenommen werden, weil die uns durch Wahrnehmung gegebenen einzelbestimmten Formen des Soseins von uns als determinierte Ausprägungen allgemeiner Grundformen des Soseins vorgefunden werden. Ideen von Etwas, d. h. geistige Vorbilder, können aber nur in einem sie vorstellenden Geiste sein. Dieser Geist ist nicht unser menschlicher Geist, da dessen Rolle sich darauf beschränkt, durch Begriffe jene

Ideen nachzubilden, er auch kein Schauen dieser Ideen besitzt. Wir werden so dazu geführt, einen Geist annehmen zu müssen, der unsrem menschlichen Geiste vorausgeht, größer und höher als dieser, ja größer und höher als das gesamte Universum ist; denn die ganze Natur enthüllt sich uns als ein wunderbar geordnetes Ganzes einer unermeßlichen Mannigfaltigkeit einzelbestimmten Soseins, die ihre Einheit der Tatsache verdankt, daß sich in ihr ein einheitliches System allgemeinen und immer allgemeineren Soseins ausprägt. Also muß der letzte Grund der Wirklichkeit in dem Ideensystem eines unendlichen Geistes gelegen sein, mit andern Worten in Gott. Das Verstehen der Natur führt so notwendig zur Erkenntnis Gottes.

Der hier von mir gegebenen Lösung des Universalienproblems droht eine Schwierigkeit aus dem, was ich gegen die platonische Auffassung der Wirklichkeit der allgemeinen Wesenheiten in die Wagschale warf. Weil diese Wesenheiten von den individuellen Dingen getrennt wären, würden sie nicht dem Sinn der Aussage entsprechen, daß Röte Farbigkeit *ist*, oder daß Petrus und Paulus Menschen *sind*. Folgt dies nämlich nicht auch aus der Auffassung, daß die allgemeine Wesenheit eine göttliche Idee ist? Es läßt sich ja doch unmöglich denken, ein Mensch *sei* diese göttliche Idee. Gewiß ist dies nicht denkbar. Nur folgt daraus weiter nichts, als daß es nötig sei, sich über den legitimen Sinn der Aussagen klar zu werden, in denen ein Allgemeines von einem Besondern und Individuellen prädiziert wird. Eine Aussage dieser Art ist: „Röte ist Farbigkeit." Sie bedeutet gewiß nicht, die Röte sei identisch mit der Idee der Farbigkeit in Gott. Das bedeutet sie schon darum nicht, weil wir diese Idee in Gott gar nicht schauen; und wenn wir sie schauten, wäre die empirisch gesehene Röte auch nicht mit ihr identisch, sondern wäre ihr nur nachgebildet. Der wahre und genaue Sinn jener Aussage

ist darum dieser: „Die Röte ist dasselbe Sosein wie jenes, das unbestimmt aufgefaßt, nämlich unter Absehen von seiner Besonderheit des Rotseins genommen, als Farbigkeit gedacht und bezeichnet wird.“ Die Aussage aber: „P ist ein Mensch“ hat den Sinn: „P ist einer jener Gegenstände, von deren Sosein jene Sachverhalte fundiert werden, die als Merkmale den allgemeinen Begriff des Menschen konstituieren.“ Das Sosein des P ist dasselbe Sosein, wie das als Mensch-sein (humanitas) bezeichnete, und zwar im selben Sinne wie vorhin bei Farbigkeit und Röte. Der Ausdruck „Mensch“ bezeichnet das Sosein der einzelnen menschlichen Individuen in unbestimmter Auffassung, d. h. nach Absehen von den Besonderheiten, die es in den einzelnen Menschen hat, oder anders ausgedrückt: gedacht allein gemäß jenen Sachverhalten, die den verschiedenen Menschen im Unterschied von den Tieren usw. gemeinsam sind. Die Realität des „universale in re“ beschränkt sich nach dieser Auslegung darauf, daß unter dem einzelbestimmten, konkreten Sosein solches vorkommt, das sich darstellt als je eine andere bestimmte Ausprägung einer gemeinsamen Idee, indem jedes von ihnen den gleichen Sachverhalt fundiert wie das andere.

Sechstes Kapitel.

Nachweis des Kausalitätsprinzips aus dem Naturgeschehen.

Die Betrachtung des Allgemeinen führte uns zu Gott. Ohne ihn ist die Wirklichkeit nicht zu verstehen. Es sind manche Wege, die unsern Geist zu Gott hinleiten. Gibt es ein Prinzip des erkennenden Denkens, das all unser Gehen auf diesen Wegen beherrscht? Als solches gilt das Kausalitätsprinzip. Dieses Prinzip bietet aber gewisse Dunkelheiten, die es mit sich bringen, daß seine unbedingte und

allgemeine Geltung umstritten und konsequent die Beweiskraft der sich auf dieses Prinzip stützenden Gottesbeweise erschüttert ist[1]. Deshalb ist es für die Metaphysik von größter Wichtigkeit, die Wahrheit des Kausalitätsprinzips streng gewiß zu machen. Im Folgenden soll der Versuch dazu unternommen werden.

Man muß, dies sei der Klarheit wegen vorausgeschickt, zwischen dem allgemeinen Kausalitätsprinzip und dem Kausalgesetz der Natur unterscheiden. Das allgemeine Kausalitätsprinzip besagt: „Nichts entsteht ohne eine Ursache". Das Kausalgesetz aber hat einen engeren Inhalt und besagt: „In der Natur bringen gleiche Ursachen stets die gleichen Wirkungen hervor; oder mit andern Worten, das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist in der Natur ein streng regelmäßiges." Für den Gottesbeweis kommt es selbstverständlich auf die Sicherung des allgemeinen Kausalitätsprinzips an. Um aber zu dieser zu gelangen, muß auch die Naturkausalität berücksichtigt werden.

Das Kausalitätsprinzip ist auch schon für die Bildung des Gottesbegriffes selbst unentbehrlich. Wir haben uns nämlich davon überzeugt, daß sich der allgemeinste Begriff des Wirklichen von Gott in positivem und eigentlichem Sinne denken lasse. Gesagt ist damit, man denke unter dem Ausdruck Gott ein gewisses letztbestimmtes Sosein, das durch das urteilende Bewußtsein vorfindbar und konstatierbar sei. Tatsächlich vorfinden und konstatieren können wir nun aber dieses transzendente Sosein nur dann, wenn von dem uns bekannten wirklichen oder idealen Sein bestimmte uns ebenfalls bekannte Beziehungen uns zu jenem Transzendenten als ihrer notwendigen Basis hinüberweisen. Wir bedürfen derselben auch darum, um mittels ihrer das

[1] Vgl. Ludw. Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität. Abhandlung zur Philosophie und Psychologie der Religion (Würzburg 1922) 2. Heft.

transzendente Seiende, das wir Gott nennen, von anderem transzendenten Seienden zu unterscheiden; denn der allgemeine Begriff des Seienden reicht selbstverständlich dazu in keiner Weise aus. Von diesen Beziehungen kommt nun in erster Linie die Kausalbeziehung in Betracht. Es fragt sich, ob sie in eigentlicher oder bloß in einer gewissen analogischen Bedeutung dem Transzendenten beigelegt werden könne. Läßt sich nämlich die Kausalbeziehung nicht gemäß ihrem Sinne an das Transzendente anheften, so dürfen wir höchstens sagen, daß wir uns das Transzendente so denken, als ob es in Beziehung zum Empirischen stünde und als ob diese Beziehung die der Kausalität wäre. Im wahren und eigentlichen Sinne aber dürften wir dann Gott nicht als „Ursache" der Welt denken.

Für die Frage, ob der Begriff der Ursache sich von Gott nur in analogischem oder vielmehr in eigentlichem Sinne aussagen lasse, sind sein Inhalt und Ursprung entscheidend. Hat Hume damit recht, daß der Ursprung unsrer Vorstellung von Kausalität und des entsprechenden Kausalgesetzes in der Induktion aus der Erfahrung liegt, und daß das, was wir kausale Beziehung nennen, nichts anderes ist als die durch wiederholte Wiederkehr ausgezeichnete unmittelbare Aufeinanderfolge zweier Ereignisse, so ist es selbstverständlich ohne Sinn, zwischen Gott und der Welt ein Verhältnis der Kausalität anzunehmen, da empirische zeitliche Vorgänge in Gott undenkbar sind. Dieser Gedanke läßt sich noch erweitern. Es mag immerhin so sein, daß die Kausalbeziehung innerhalb unsrer äußern und innern Erfahrungswelt immer mit der unmittelbaren Aufeinanderfolge zweier zeitlicher Ereignisse verknüpft ist, aber die Frage ist, ob ihr Wesen, ihre Grundlegung in der zeitlichen Beziehung selbst bestehe. Wäre dies der Fall, so könnte sie wohl vielleicht von anderem Transzendenten ausgesagt werden, wenn Transzendentes überhaupt in der Zeit sein kann, aber auf keinen Fall auch von

Gott. Wir müssen uns also in erster Linie diese Frage vorlegen, ob das zeitliche Verhältnis von Vorher und Nachher das Wesen der Kausalbeziehung konstituiere, oder ob es nur aus ihr folge, und zwar dann, wenn Ursache und Wirkung der Welt des zeitlich Bestimmten angehören.

Kein Geringerer als Kant hat klar gesehen, daß die zeitliche Aufeinanderfolge von Vorgängen noch nicht schon ohne weiteres ein kausales Verhältnis derselben sei, weil sonst jede Aufeinanderfolge von Vorgängen, die sich uns in unsrer Wahrnehmung zeigt, von uns als das Verhältnis einer Ursache und Wirkung gedacht werden müßte. Kant verlangt darum als Auszeichnung der kausalen Aufeinanderfolge vor der nicht kausalen, daß die in ihr stehenden beiden Erfahrungsinhalte „regelmäßig" aufeinanderfolgen, d. h. daß, wenn ein dem jetzigen Vorgang A gleicher Vorgang A^1 wieder eintreten sollte, ihm auch wieder ein dem jetzigen Vorgang B gleicher Vorgang B^1 folgen muß. Allein mit dem Merkmal der „Regelmäßigkeit" kann unmöglich schon das letzte Wort in dieser Sache gesprochen sein, weil die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge höchstens eine Folge und ein Symptom der zwischen den betreffenden Vorgängen vorhandenen Kausalbeziehung, unmöglich aber diese selbst sein kann. Denn es ist ja doch, wie dies schon der arabische Philosoph Algazel (1059—1111) sah, alles andere als selbstverständlich, daß zwei Vorgänge, von denen der eine nicht der andere ist, dennoch miteinander verknüpft sind, und zwar so, daß immer und überall, wann und wo der erste eintritt, der zweite ihm nachfolgt. Unser Denken muß deshalb fragen, warum dies sei, d. h. es muß annehmen, daß es etwas gibt, was zur Folge hat, daß der Vorgang A nicht sein kann, ohne daß nach ihm der Vorgang B eintritt. Das Etwas, was dieses zur Folge hat, kann in dem Vorgang A selbst oder außer ihm gelegen sein. Auf jeden Fall ist es allein das, dem der Name „Ursache" zugehört. Hiernach ist das Wesen der Ursache zu definieren als etwas, das zur

realen Folge hat, daß ein bestimmtes Geschehen eintritt. Den Sinn dieses Begriffes erleben wir zwar nicht in der äußern, aber doch in der innern Erfahrung; denn hier können wir von dem Verhältnis rein zeitlicher Folge eines Vorganges nach einem andern das Verhältnis der Verursachung eines Vorgangs, z. B. der Beziehungserkenntnis durch Akte des Vergleichens, deutlich unterscheiden.

Es ist für die Behandlung des Kausalproblems in hohem Maße wichtig, darüber klar zu sein, ob die Kausalbeziehung von uns erfahren wird oder nicht. Hume hat dies richtig gesehen. Betrachten wir uns darum zunächst unsre äußere Erfahrung, um zu erkennen, ob wir sie in dieser konstatieren können. Hume bestreitet dies, indem er darauf hinweist, daß wir keine Abhängigkeit des zweiten Vorgangs vom ersten, sondern nur dies wahrnehmen, daß beide Vorgänge gewöhnlich einander folgen. Es wäre nun keine Widerlegung Humes, wenn man gegen ihn die Tatsache anrufen wollte, daß wir so und so oft ein Bestimmtes tun, um dadurch ein bestimmtes Anderes zu erreichen, z. B. daß wir die Säge gebrauchen, um ein Stück Holz zu zerschneiden. Eine Widerlegung Humes steckt darum hierin noch nicht, weil er uns mit Recht erwidern kann, daß wir uns im praktischen Leben an das Gewöhnliche halten müssen, und darum, wenn wir einen bestimmten Erfolg wünschen, gut daran tun, ihm jenen andern Vorgang vorausgehen zu lassen, in dessen Gefolgschaft wir ihn bisher wahrgenommen haben. Wir müssen daher näher an die Dinge selbst herantreten, um in der Frage, ob und wie wir das Kausalverhältnis erfahren, klar zu sehen.

Wir beobachten, daß z. B. ein Nagel durch den Schlag des Hammers auf ihn in die Wand getrieben und erwärmt wird, daß ein Holzstück durch die Säge zerschnitten wird, und daß die Flügel der Windmühle durch den Wind in Drehung versetzt werden. Ich frage jetzt: Welche Beziehung besteht je in diesen Beispielen zwischen den beiden Vor-

gängen? Hume betont, man nehme keinerlei „Band“ zwischen den beiden Vorgängen wahr. Das kann nur heißen, man könne keinerlei Drittes sehen, berühren oder sonstwie wahrnehmen, das von dem ersten Vorgang aus- und in den zweiten hineingehe und diesen dadurch hervorbringe. Nun kann aber auch die Sache gar nicht so liegen, und zwar aus dem einfachen Grunde nicht, weil es sich ja doch um eine Beziehung handelt, und Beziehungen nie ein für sich wahrnehmbares Drittes, sondern nur ein bestimmtes Verhalten eines Ersten zu einem Zweiten sind. Darum darf die an die genannten Beispiele zu knüpfende Frage nur lauten: Welches Verhältnis des einen Vorgangs zum andern ist denselben zu entnehmen? Ohne Zweifel beobachten wir, worin Hume beizupflichten ist, zwischen ihnen bestimmte räumliche und zeitliche Verhältnisse. Aber nur diese? Hier gerät Hume auf psychologistische Abwege. Er greift dies auf, daß sich zwischen zwei aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen, wenn sie sich wiederholen, Assoziationen bilden, die uns psychologisch nötigen, uns bei Wiedereintritt einer der beiden Wahrnehmungen die andere dazu vorzustellen. In diesem subjektiven Verhältnis unter den Vorstellungen und nicht in einem objektiven Verhältnis unter den wahrgenommenen Gegenständen läßt Hume nun die Kausalbeziehung bestehen. Dabei vergißt er ganz die Natur und die Rechte unsres Denkens. Die wahre Sachlage ist vielmehr, daß wir von den in Frage kommenden Vorgängen erkennen, daß sie noch in einem andern und tiefern Verhältnis zueinander stehen, als bloß einem solchen des Nacheinanderseins. Wir beobachten nämlich, daß der zweite Vorgang nicht entsteht, wenn der erste nicht stattfindet, dagegen immer eintritt, wenn dieser geschieht. Darum verhalten sich diese Vorgänge so zueinander, daß das Geschehen des ersten das Entstehen des zweiten zur unmittelbaren Folge hat, oder mit andern Worten so, daß das Entstehen des zweiten Vor-

ganges unmittelbar vom Dasein des ersten abhängt. Diese unmittelbare Abhängigkeit des Entstehens von einem andern Geschehen bezeichnen wir als Kausalbeziehung. Über das Wie und Wo dieser Beziehung ist damit nichts bestimmt. Wir sagen von ihr nur dies: Ein Etwas steht zu etwas in Kausalbeziehung, wenn sein Entstehen unmittelbar vom Vorangehen desselben abhängig ist.

Was im einzelnen Fall im Verhältnis von Ursache und Wirkung zueinander stehe, darüber können wir vorschnell urteilen und uns täuschen, zumal wir oft Teilursachen für die ganzen Ursachen eines Vorgangs ansehen, und das eigentliche Erzeugen der Wirkung durch die Ursache, ich meine das, was im Kausalvorgang zwischen beiden vor sich geht, unsrer Beobachtung entzogen ist. Diese unsre Irrtumsmöglichkeiten machen aber den allgemeinen Sachverhalt selbst, daß alles, was außer uns entsteht, eine Ursache habe, von der es abhängt, nicht zweifelhaft; denn nicht nur ist niemals ein gegenteiliger Fall wahrgenommen worden, sondern es enthüllen sich uns auch immer mehr die Ursachen des mannigfaltigen Entstehens in der Natur, je genauer die Erforschung der Natur wird. Selbstverständlich läßt sich einwenden, das alles sei kein Beweis dafür, daß das Entstehen vom Dasein eines andern abhängig sei, da man ja doch nun einmal eine solche Abhängigkeit der beiden Geschehnisse voneinander bei ihrer Wahrnehmung nicht beobachten könne. Ich erwidere hierauf, bestünde wirklich kein Abhängigkeitsverhältnis des zweiten Geschehens vom ersten, z. B. des Wachsens der Pflanzen von Licht und Wärme, des Gefrierens des Wassers vom Sinken der Temperatur unter Nullgrad usw., so wäre die ausnahmslose Bestätigung des Sachverhalts, daß der zweite Vorgang nie und nirgendwo ohne den ersten, aber immer und überall mit ihm eintritt, vollkommen unverständlich; denn in dem reinen zeitlich-räumlichen Verhältnis liegt nicht das Mindeste, was eine Notwendigkeit dafür ergäbe, daß niemals und nirgend-

wo sich der eine Vorgang ohne den andern wiederholen könnte. Im Gegenteil müßte dies genau ebensogut möglich sein und mindestens ebensooft stattfinden. Tatsächlich ist dies nun aber eben nicht möglich, wie uns die Naturforschung lehrt. Kann doch kein Mensch vernünftigerweise daran zweifeln, daß die Natur strengen Gesetzen unterworfen ist. Wie man sich nun auch diese das Naturgeschehen bestimmenden Gesetze deuten mag, sicher bestehen sie nicht nur in den mathematischen Formeln, in denen wir sie ausdrücken, sondern sind auf irgendeine Weise wirklich und wirksam, und hierbei können sicher die zeitlich-räumlichen Verhältnisse der Vorgänge nur ihre Folge, aber nicht sie selbst sein. Die Vorgänge müssen also miteinander noch durch eine andere, sozusagen intimere Beziehung verknüpft sein als durch ihre äußern Verhältnisse in Raum und Zeit.

Gegen meine Ausführungen habe ich sofort den Einwand zu erwarten, sie setzten voraus, daß die Abhängigkeit der Geschehnisse voneinander, die sich in der Regelmäßigkeit ihrer Aufeinanderfolge bekunde, in ihnen selbst liege, während doch Kant gezeigt habe, daß dies nicht der Fall sei, da sie erst vom synthetischen Denken in die Natur hineingetragen werde. In der Tat sucht Kant in der Regelmäßigkeit des Aufeinanderfolgens bestimmter Vorgänge das Wesen der Kausalität. Zugleich hat er die Notwendigkeit gesehen, diese Regelmäßigkeit, die sich ja in keiner Weise von selbst versteht, auf einen tieferen Grund zurückzuführen. Aber er findet diesen Grund nicht im Objektiven, sondern im Subjektiven. Er berührt sich darin in einem gewissen Sinne mit Hume, führt freilich diesen Gedanken ganz wesentlich anders aus. Jener Grund nämlich, dem die Aufeinanderfolge zweier bestimmter Vorgänge den Charakter der Regelmäßigkeit verdankt, von dem sie also dies hat, daß, sooft in der Natur der erste dieser beiden Vorgänge wirklich ist, nicht irgend ein anderer, sondern jener zweite ihm folgt, ist

das bestimmende, erkenntnisschaffende Denken. Dieses verknüpft, um aus dem „Gewühl der Empfindungen“ die geordnete Einheit der Raum und Zeit erfüllenden Natur zu schaffen, die einzelnen Erscheinungen miteinander und bestimmt die Form ihrer Verknüpfung. Hierzu gehört nun auch die Verknüpfungsform, daß die zeitliche Aufeinanderfolge der Vorgänge unter dem Gesetz stehen soll, daß immer und überall den gleichen vorausgehenden Vorgängen die gleichen Vorgänge nachfolgen sollen. Das Denken sucht also der Aufeinanderfolge zweier Vorgänge durch das Gesetz Bestimmtheit zu verleihen, daß sie eine regelmäßige sein soll. Dieses Verhältnis erhält dann von Kant die Bezeichnung der „Kausalbeziehung“, indem der vorausgehende Vorgang „Ursache“ und der ihm als regelmäßig nachfolgend gedachte zweite Vorgang „Wirkung“ genannt wird.

Betrachten wir zunächst kurz die Konsequenzen der Kausalvorstellung Kants für die Metaphysik, so ist einleuchtend, daß sie für sie nicht weniger negativ sind als die des Humeschen Psychologismus. Es ist ja klar, daß Kant es für ganz unmöglich erklären muß, den Kausalbegriff in einer mehr als bloß analogischen Bedeutung auf das Transzendente, namentlich auf Gott anzuwenden. Das Gegenteil würde ja heißen, einen ganz spezifisch auf unsern Erfahrungsinhalt zugeschnittenen Begriff auf etwas zu übertragen, was von ganz andrer Art als dieser ist. Aber die Frage ist die, ob die tatsächliche Lage unsrer Naturerkenntnis es logisch möglich mache, sich mit der von Kant der Kausalität gegebenen Deutung zufrieden zu geben.

Die Auffassung, die Kant vom Sinn des Kausalverhältnisses hegt, ist keineswegs voraussetzungslos. Sie hängt vielmehr von ganz bestimmten Voraussetzungen ab, über die wir uns klar werden müssen. Nach Kant ist es unser Denken, das, um die Natur als ein einheitliches und geordnetes Ganzes auffassen zu können, ihren Inhalten, soweit sie Vorgänge

sind und im Fluß der Zeit stehen, das Gesetz auferlegt, daß alle direkte Aufeinanderfolge der Vorgänge eine regelmäßige sein müsse. Das Denken bestimmt hiernach, es dürfe sich kein Vorgang in der Natur finden, für den es nicht in der Natur einen bestimmten andern Vorgang gibt, der ihm regelmäßig unmittelbar vorausgeht, und ebenso einen andern, der ihm regelmäßig unmittelbar folgt. Was nun Kant voraussetzen muß, damit es ein sinnvolles Tun unsres Denkens sei, dem Naturinhalt ein solches Gesetz aufzuerlegen, ist, daß die Naturvorgänge sich ein solches Gesetz gefallen lassen und ihm folgen. Ohne Sinn dagegen wäre jenes Denken, wenn die Naturvorgänge in Bezug auf ihre Aufeinderfolge ihre eigenen Wege gehen, unbekümmert darum, ob sie so sind, wie das Denken sie um seiner Zwecke willen wünscht und fordert, oder nicht so sind. Ihre eigenen Wege gehen nun aber die realen, d. h. die von unsrem Bewußtsein unabhängigen Dinge und Geschehnisse. Das reale Sein entlehnt seine Gesetze nicht unsrem Denken. Wenn darum die Inhalte und Vorgänge, die wir in der Natur wahrnehmen, ein reales Dasein haben, ist Kants Theorie des Ursprungs und Sinnes der Kausalität in sich widersinnig, d. h. wider den Sinn jenes Gegenstandes, nämlich der Naturgegebenheiten, dem nach Kant unser Denken das Gesetz auferlegen will, daß die Aufeinanderfolge der Vorgänge in ihm eine streng regelmäßige sein soll. Dieser Widersinnigkeit glaubt und hofft nun Kant dadurch zu entgehen, daß er die Annahme macht, jene Geschehnisse, denen das Denken das Regelmäßigkeitsgesetz auferlege, seien nur vorgestellt, besäßen aber keine vom Bewußtsein unabhängige Wirklichkeit. Darum hängt die Entscheidung, ob Kants Deutung des Kausalverhältnisses richtig und ausreichend ist, davon ab, ob wir hinter den Wahrnehmungserscheinungen kein Sein mehr anzunehmen haben, und ob nicht, wenn wir dies doch müssen, auch zwischen diesem transzendenten

und dem bewußtseinswirklichen Sein ein Kausalverhältnis anzuerkennen sei. Das nun hängt wieder davon ab, ob in der Tat, wie dies für Kants Theorie nötig ist, unser Denken autonom und gesetzgebend dem stofflichen Inhalt der Natur gegenübersteht.

Man braucht, um realistisch zu denken, nicht zu leugnen, daß alle Gegenstände und Vorgänge der empirischen Wirklichkeit Wahrnehmungsgegebenheiten des Bewußtseins (Erscheinungen) sind. Die Frage ist nur, ob diese Wahrnehmungsgegebenheiten ein Letztes sind, außer dem für die Erklärung der von uns erkannten Wirklichkeit nur noch das gesetzgebende, verknüpfende Denken in Frage komme. Kant hat selbst die Notwendigkeit dieser Fragestellung empfunden und hat sie mit Bestimmtheit verneint. Ich wiederhole nur die eine Stelle: „Frägt man ..., ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne allen Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen; es muß also irgend ein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein“ (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 724)[1]. Es muß also nach Kant ein Irgendetwas geben, das der transzendentale Grund der empirischen Wirklichkeit ist. Das aber zwingt uns zu fragen: Warum müssen wir außer der empirischen Wirklichkeit ein solches Irgendetwas denken und annehmen? Warum reichen, um die Wirklichkeit zu be-

[1] Vgl. auch: „Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also bloß die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon“ (Proleg. § 13, Anm. 2; ferner Proleg. [Ausgabe Reclam] S. 96 142 148).

greifen, als Bausteine das Denken mit seinen Begriffen und Grundsätzen und die von ihm geistig verarbeiteten Sinnesdaten des Bewußtseins nicht aus? Das eine ist klar: Wenn sie nicht ausreichen — und daß sie es nicht tun, hat Kant richtig gesehen und mit vollem Recht unmißverständlich ausgesprochen —, so kann das nur darum sein, weil wir an der empirischen Wirklichkeit eine bestimmte Beziehung haften sehen, deren notwendiges anderes Relat innerhalb der empirischen Wirklichkeit selbst nirgendwo gegeben ist.

Was ist es demnach für eine Beziehung, die uns nötigt, mit Kant zur empirischen Wirklichkeit ein transzendentes Etwas hinzuzudenken? An den beiden zitierten Stellen macht Kant geltend, daß die Erfahrungsgegebenheiten „Erscheinungen" seien, und darum auf etwas hinweisen, dessen „Erscheinung" sie bildeten[1]. In der Tat hat die Bezeichnung der Naturinhalte als „Erscheinungen" nur Sinn durch den Gedanken, daß in der wahrgenommenen und denkend bestimmten Natur dem Bewußtsein ein Etwas „erscheine", sich vorstelle, das nicht mit dieser Natur eins und identisch ist. Aber das Problem ist natürlich dieses, warum und mit welchem Rechte wir die empirischen Naturinhalte nicht ein Erstes sein lassen, sie vielmehr für Erscheinungen eines andern halten. Irgend etwas an ihnen muß uns dies doch sagen. Sonst wäre es ja Willkür, daß wir sie als „Erscheinungen" betiteln. Was also nötigt uns, die empirischen Naturgegebenheiten als die „Erscheinungen" von etwas anderem aufzufassen? Ich antworte aber: Nichts anderes als der Kausalgedanke, also das von der Kantschen

[1] Besonders deutlich: „Der Verstand gibt durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt" (Krit. d. Urteilskr. Einleit. IX).

Auslegung wesentlich verschiedene Kausalverhältnis des Empirischen zu einem transzendenten Sein, einem, um mit Kant zu reden, „Ding an sich".

Kein Zweifel kann daran bestehen, daß sich die Natur, die wir kennen, wenigstens nach ihrem stofflichen Inhalt, zuletzt aufbaut aus einer Unzahl von Sinnesdaten, die uns im wachen Leben ununterbrochen zuströmen. Diese Sinnesdaten, die Farben mit ihrer Gestalt- und Größenbestimmtheit, die Töne, die Wärme und Kälte, die Eindrücke von Berührung, Härte, Weichheit usw., sie alle sind ebensoviele Bausteine, aus denen wir das Bild der einzelnen Dinge und aus diesen wieder das der ganzen Natur zusammensetzen. Diese Sinnesdaten nun sind, soweit das Sein uns gegeben ist, soweit es, anders ausgedrückt, von uns unmittelbar vorgefunden wird, für unser Bewußtsein ein Erstes, ein Etwas, mit dem unser Erkennen der Natur beginnt. Davon, daß diesen Sinnesgegebenheiten ein anderes Sein vorausginge und zu Grunde läge, nehmen wir nicht das Mindeste in unmittelbarem Schauen wahr. Insofern kann man den Standpunkt des naiven Realismus sehr wohl begreifen, der die von uns durch unsre Sinne wahrgenommenen Dinge für ein in sich reales, d. h. von unsrem Bewußtsein unabhängiges Sein ansieht. Nun aber gelangt das reflektierende Denken auf Grund bestimmter Erfahrungstatsachen zu der Überzeugung, daß die Annahme, unsern unmittelbaren Sinnesobjekten eigne ein reales, d. h. von unsrem Bewußtsein unabhängiges Dasein, mit diesen Tatsachen nicht widerspruchslos vereinbar ist. Daraus folgt aber zunächst noch kein Hinausschreiten des Erkennens über die Sinnesdaten zu einem andern Sein, das ihnen vorausgeht und irgendwie zu Grunde liegt. Noch sind die Sinnesdaten ein Letztes. Warum bleiben sie uns dies nicht?

Warum uns die Sinnesdaten nicht ein Letztes bleiben können, hat Kant gefühlt. War er doch weitblickend genug,

um zu erkennen, daß er höchstenfalls die Behauptung wagen könne, unser Verstand lege der Natur bloß das allgemeine Gesetz der Kausalität, d. h. der Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge ihrer Vorgänge auf, könne aber nicht auch von sich aus die besondern Kausalgesetze bestimmen, müsse deren Entdeckung vielmehr der induktiven Naturforschung überlassen. Er hätte noch mehr auf die individuellen Bestimmtheiten hinweisen können, die ausnahmslos an allem Naturgeschehen haften und lediglich durch Wahrnehmung vorzufinden, niemals aber durch unser schöpferisches Denken den Inhalten der Wirklichkeit um uns herum mitteilbar sind. Dasselbe Buch läßt sich z. B. von vielen Menschen lesen, und alle lesen in ihm die gleichen Worte und Sätze. Das wäre eine Unmöglichkeit, wenn es nicht außer den Wahrnehmungsinhalten unsres Bewußtseins ein Transzendentes gäbe, das in uns und den übrigen Menschen die Ursache ist für jenen Wahrnehmungskomplex, den wir das Buch und seinen Inhalt nennen.

Kant hatte geglaubt und gehofft, der Widersinnigkeit durch Denken die Natur unter bestimmte Gesetze stellen zu wollen, dadurch zu entgehen, daß er den Dingen und Vorgängen der von uns erkannten Natur das reale Dasein ab- und bewußtseinswirkliches Dasein zusprach. Aber er selbst muß immer wieder betonen, daß wir die besondern Kausalverhältnisse der Natur nur durch Beobachtung, d. h. Induktion, zu entdecken vermögen[1]. Damit nimmt er sich aber, ob er es will oder nicht will, die Möglichkeit, von seinem allgemeinen Kausalgesetz, daß zu jedem Vorgang ein anderer gehöre, der ihm regelmäßig vorausgehe, das gerade Gegenteil zu behaupten; denn kann der Verstand nicht apriorisch dekretieren, daß dem Vorgang x gerade der Vorgang y und nicht ein anderer regelmäßig vorausgehe, so kann er auch

[1] Vgl. Krit. d. Urteilskr. Einleit. IV u. V.

nicht dekretieren, daß überhaupt eine solche Regelmäßigkeit in unsrer Natur herrsche. Die Unfähigkeit unsres Denkens, durch sich die besondern Naturgesetze zu geben, seine Abhängigkeit in dieser Hinsicht von dem, was die Wahrnehmung bringt, beweist die Selbständigkeit der Natur. Von ihr selbst und unsrer Beobachtung ihrer Zusammenhänge hängt es darum auch ab, ob in der Tat für ihre Vorgänge das Gesetz der Regelmäßigkeit ausnahmslos gilt. Die Kantsche Theorie der Kausalität scheitert deshalb an ihren Voraussetzungen.

Womit wollte uns auch wohl Kant die Gewißheit geben, daß von uns niemals ein äußerer Vorgang wahrgenommen werde, vor dem nicht ein anderer Vorgang wahrnehmbar sei, auf den er regelmäßig folgt? Das wäre Kant nur dann möglich, wenn Inhalt, Zeitpunkt und Ort unsrer Sinneswahrnehmungen durch unser Denken geschaffen würden. Aber das Gegenteil davon ist der Fall. Das Grundlegende in der Wahrnehmung sind die Empfindungsgegebenheiten, und diese gehen allem unsrem Denken voran. Oder rührte es etwa von unsrem Denken her, daß es gerade sechs Hauptfarben gibt, nicht mehr und nicht weniger, daß wir keine andern Sinnesqualitäten kennen, als wir erleben? Schafft unser Denken die Zeit, welche bei den verschiedenen Tierarten je die befruchteten Keime gebrauchen, um sich zu einem lebensfähigen Wesen zu entwickeln? Hängt es von unsrem Denken ab, daß im Raume die einen Tiere die Luft, die andern die Erde, die dritten das Wasser bewohnen? Von allem diesem wissen wir doch nur durch unsre Wahrnehmungen, deren Gegebenheiten von unsrem Denken methodisch durchforscht und auf bestimmte Urteile gebracht werden. Und so ist die Wahrnehmung kein Produkt des Denkens und läßt sich infolgedessen von diesem auch nicht das Gesetz auferlegen, daß jeder Vorgang in dem Wahrnehmungsgebiet mit einem andern durch Regelmäßigkeit verknüpft sein müsse.

Unsre Wahrnehmungen beruhen auf Empfindungsgegebenheiten und lassen sich weder ihren Inhalt noch ihre Verhältnisse in Raum und Zeit durch apriorische Gesetze unsres Denkens vorschreiben. Mag unser Denken um seiner Erkenntniszwecke willen tausendmal der Natur das Gesetz vorschreiben, die Folge ihrer Vorgänge müsse eine streng regelmäßige sein, so haben wir es doch ganz einfach abzuwarten, was die Natur zum Inhalt dieses unsres Dekretes uns durch die von ihr uns gegebenen Wahrnehmungen sagt. Die Wahrnehmungen der Menschheit können ergeben, daß in der Natur in der Tat ein solches Gesetz herrscht; sie können aber auch das Gegenteil oder doch Ausnahmen davon ergeben, wie es z. B. auch in der gegenwärtigen Natur durch das Vorkommen von Wundern möglich ist. Zu einer Entscheidung, welche von diesen Möglichkeiten die in der Natur verwirklichte ist, dazu ist das reine Denken von sich aus oder apriorisch durchaus unvermögend. Diese Entscheidung fällt einzig und allein durch das, was die methodisch beobachteten oder wenigstens sicher und klar konstatierten Wahrnehmungstatsachen dem Denken über die Konstitution der Natur sagen. Dem Denken bleibt dabei noch genug zu tun übrig. Es muß sich mit seinen Reflexionen in das klar Wahrgenommene und sicher Konstatierte versenken, um sein Wesen und seine Wesenszusammenhänge zu erfassen und die sich daraus ergebenden Folgerungen zu ziehen. Wenden wir nun diese Grundsätze auf unser Problem an, ob in der Natur Kausalität herrsche, so konstatieren wir in erster Linie als Ergebnis der von der Menschheit geleisteten Erforschung der Natur, daß letztere — abgesehen vielleicht von Ausnahmefällen des Wunders — von dem Gesetz der Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge ihrer Vorgänge beherrscht wird. Wir schließen daraus, daß das Entstehen des nachfolgenden Vorganges vom Stattfinden des durch Regelmäßigkeit mit ihm verknüpften Vorgangs abhängig ist,

und bezeichnen dieses am Entstehen haftende Abhängigkeitsverhältnis als Kausalbeziehung des Entstehens. Das führt zu dem Satze: Das Naturgeschehen ist die Folge von Kausalbeziehungen; diesen verdankt es seine Regelmäßigkeitsverhältnisse.

Gegen den von uns aus der äußern Erfahrung abgeleiteten Satz wird man sicherlich den Einwand geltend machen, die von der Naturwissenschaft konstatierte durchgängige Gesetzlichkeit des Naturgeschehens, auf die sich unser Satz logisch stütze, sei nur für den bisherigen Naturverlauf anzuerkennen, ob dieselbe auch in der Zukunft noch weiterbestehen werde, sei uns unbekannt. Zu diesem Einwand aber meine ich, daß wir zunächst einmal den zukünftigen Verlauf der Natur ruhig können auf sich beruhen lassen und uns darauf beschränken, die Natur so, wie wir sie durch unsre Wahrnehmungen bis heute kennen, zum Gegenstand unsrer Reflexionen zu machen. Diese Natur hat lange genug gedauert und ist gründlich genug durchforscht worden, um behaupten zu dürfen, daß, da bis heute nie ein Vorgang bekannt geworden ist, der nicht dem Gesetze der Regelmäßigkeit unterworfen gewesen wäre, die Natur so, wie sie gewesen ist, ohne reale Abhängigkeitsbeziehungen unter ihren Vorgängen nicht hätte sein können; denn auch schon die bisherige Regelmäßigkeit des Geschehens wäre etwas völlig Grundloses und Unverständliches, wenn das Entstehende durch keinerlei Abhängigkeit an das Seiende gekettet wäre, sondern zu ihm nur im Raum und in der Zeit die entsprechenden Beziehungen hätte. Somit ergibt sich aus einer Reflexion über die gegebene Naturwirklichkeit, daß in der Natur das, was entsteht, mit Bestimmtem von dem, was vor ihm ist oder geschieht, durch eine von den räumlich-zeitlichen Verhältnissen wesenhaft verschiedene, weil den Grund zu ihnen legende Kausalbeziehung verbunden ist. Diese Kausalbeziehung aber besteht

darin, daß das vorangehende Geschehen das nachfolgende ins Dasein ruft.

Ich kann nicht hoffen, daß jene, welche die Annahme einer im Naturgeschehen unter den Vorgängen wirksamen Kausalbeziehung nicht machen wollen, gegen meine Ausführungen nicht mehr mit weiteren Einwendungen zu Felde ziehen werden. So erwarte ich vor allem den folgenden Einwand. Der Schluß von der in der äußern Erfahrung beobachteten Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge der Vorgänge auf eine kausale Abhängigkeit unter diesen Vorgängen wäre höchstenfalls dann berechtigt, wenn jene Regelmäßigkeit anders nicht erklärbar wäre. Das steht nun aber gar nicht fest, da diese Regelmäßigkeit vielmehr ihren Grund auch einfach darin haben könnte, daß es ohne sie kein geordnetes und stetiges Naturgeschehen geben würde. Damit fällt dann die ganze Basis für die Behauptung fort, daß die Kausalbeziehung zum Wesen des Entstehens gehöre. Dieser Einwand erkennt sehr richtig an, daß es ohne die Regelmäßigkeitsverhältnisse in der Aufeinanderfolge der Vorgänge kein geordnetes und stetiges Naturgeschehen gäbe. Aber er übersieht ganz, daß damit noch in keiner Weise erklärt ist, wie und woher die Natur es hat, daß das ungeheuer mannigfaltige und nie rastende Geschehen in ihr unter Regelmäßigkeitsgesetzen der Aufeinanderfolge ihrer Vorgänge stehe und dadurch die im höchsten Maße merkwürdige Besonderheit eines geordneten und stetigen Verlaufs habe. Sollen etwa diese Ordnungs- und Regelmäßigkeitsverhältnisse sich von selbst verstehen? Das anzunehmen, wäre widersinnig, da sie keine logischen, d. h. aus den Begriffen der aufeinander folgenden Vorgänge sich ergebenden Notwendigkeiten sind. Ebendarum ist das tatsächliche und ausnahmslose Vorhandensein dieser Regelmäßigkeitsverhältnisse in der Natur nur dann nicht etwas Unmögliches, wenn unter den in diesen Regelmäßigkeitsverhältnissen zueinander stehenden

Vorgängen entweder direkte oder indirekte Abhängigkeitsbeziehungen des nachfolgenden Vorgangs vom vorausgehenden bestehen.

Um nun über den Begriff einer Ordnung in der Natur nicht hinausgehen zu müssen und zu vermeiden, den Gegenständen der Natur Kausalität zuzuschreiben, wird man mit dem schon erwähnten Algazel sagen, Gott habe diese Ordnung der Naturvorgänge bestimmt, und in ihm wurzele also das, was wir ihre Abhängigkeit voneinander nennen. Aber, man kann diese Zuflucht zu Gott, um der Notwendigkeit der Annahme einer Naturkausalität auszuweichen, nur nehmen, wenn man zugleich alles Entstehende wenigstens mit Gott durch Kausalbeziehung verknüpft sein läßt; denn wollte man auch noch im Verhältnis der Natur zu Gott die Abhängigkeit leugnen, wollte man auch hier noch sich gegen die Anerkennung des Gedankens sperren, daß das, was in der Natur entsteht, Gott sein Entstehen verdankt, d. h. in ihm seine Ursache hat, und wollte man damit das Entstehen restlos als einen wesensmäßig kausallosen Vorgang auffassen, dann machte man es Gott schlechthin unmöglich, das Entstehen und die sich dadurch ununterbrochen weiter bildende Welt zu ordnen, da alles ganz von selbst entstünde, wann und wo und mit welchem Inhalt sozusagen es ihm, dem Entstehenden, beliebte. Über diese logische Konsequenz unsrer Leugnung der Notwendigkeit einer Abhängigkeit des Entstehens von einer Ursache müssen wir uns völlig klar sein.

Man muß die allgemeine Frage, ob die in der Natur vorhandene gesetzmäßige Ordnung und Stetigkeit des Werdens die Annahme der Abhängigkeit dieses Werdens von einer Ursache fordere, genau von der besondern Frage unterscheiden, wer diese das Werden hervorbringende Ursache sei, oder worin diese Kausalität ihren Sitz habe. Wenn man den Sitz dieser Kausalität auch lediglich in Gott suchen und

die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge unter den Naturvorgängen also allein auf den ordnenden und gesetzgeberischen Willen Gottes gründen wollte, so hätte man damit doch schon das allgemeine Kausalprinzip oder die Wesenszugehörigkeit einer Kausalbeziehung zu allem Entstehen anerkannt. Denn man muß hellblickend genug sein, um zu erkennen, daß eine Ordnung des Naturgeschehens durch Gott nur unter bestimmten Voraussetzungen hinsichtlich dieses Geschehens logisch denkbar ist: nämlich nur unter der Voraussetzung, daß kein Entstehen ein grund- und kausalloser Vorgang ist, daß vielmehr alles Entstehen wesensmäßig von etwas, das ist, abhängt. Im andern Fall ist es eben in sich widersinnig, Inhalt, Zeitpunkt, Ort und Art irgend eines Entstehens voraussehen zu wollen. Auch Gott könnte das nicht, da eben in keinem Seienden, sei es endliches oder unendliches Seiendes, irgend ein Hinweis auf neu Entstehendes enthalten wäre. Aber, wenn Veränderung und Werden ein wesensmäßig kausalloses Geschehen sind, dann lassen sie sich nicht nur von niemand, selbst nicht von Gott, voraussehen und zur Grundlage eines Ordnungsplanes machen, sondern dann ist überhaupt der ganze Gedanke einer Ordnung und Stetigkeit in dem sich ruhelos dahinwälzenden Strom des Naturgeschehens ein vollendeter Ungedanke. Mag auch alles, was kausallos entsteht, irgend eine Stelle in Raum und Zeit haben müssen, und es darum auch in diesem Zeit- und Raumpunkt zu den andern Inhalten der Zeit und des Raumes notwendig in einem bestimmten Verhältnis des Zugleichs und Nacheinanders, der Berührung oder der Getrenntheit stehen, so ist doch, mit welchen Vorgängen ein gewisses Entstehen zusammenfällt, welchen es nachfolgt, mit welchem Ausgedehnten es sich berührt usw., vollkommen regellos und zufällig, wenn eben das Entstehen gemäß seinem Wesen von schlechthin nichts, von keinem Seienden real abhängig sein sollte. Nun herrscht aber tatsächlich Ord-

nung und Gesetzmäßigkeit in der Natur, wenn wir sie auch nur erst unvollständig und unvollkommen erkannt haben. Also ist es unvernünftig, an der Bedingtheit alles Entstehens durch Kausalität zweifeln zu wollen. Würde auch nur gelegentlich einmal in der Natur etwas entstehen oder sich ändern, ohne daß dieses Geschehen durch das Vorhandene verursacht gewesen wäre, so müßte dadurch der ganze Naturzusammenhang in Unordnung und Zerrüttung geraten. Nun aber würden solche aus dem unerschöpflichen Mutterschoße des Nichts in die Natur hineingeborenen Störungen gar nicht bloß gelegentlich einmal zu erwarten sein; sie müßten vielmehr die Regel bilden, wenn anders es wahr sein soll, daß das Entstehen von nichts abhängig ist.

Was verschlägt angesichts der Tatsache, daß die Natur in ihrem langen uns geschichtlich bekannten Lauf immer und überall bis in ihre letzten Veränderungen unter gesetzlichen Abhängigkeitsverhältnissen gestanden hat, der Umstand, daß wir rein theoretisch aus dem bisherigen Verhalten der Natur als solchem nicht sicherst zu erschließen vermögen, daß ihr zukünftiges Verhalten das gleiche sein werde? Bestätigt sich doch diese Annahme stündlich und stündlich aufs neue, und kann nur ein Narr ernstlich daran zweifeln, daß er einmal sterbe, und daß es auch im nächsten Jahr nötig sein werde, dem Wasser Wärme zuzuführen, wenn man will, daß es koche, und der Maschine Kraft, wenn sie laufen und arbeiten soll. Im übrigen stehen uns auch noch andere Reflexionen zur Verfügung, um zur Erkenntnis zu gelangen, daß es für das Entstehen wesentlich ist, in Kausalbeziehungen verschlungen zu sein, und daß deshalb nichts ohne eine Ursache entstehen kann. Es ist aber zweckmäßig, als Grundlage dieser Reflexionen nicht sowohl unsre äußere als vielmehr unsre innere Erfahrung von Kausalität zu wählen.

Siebtes Kapitel.

Nachweis des Kausalitätsprinzips durch Reflexion über unsre Kausalerfahrungen.

In der äußern Erfahrung können wir das Bestehen der Kausalbeziehung insofern nicht unmittelbar konstatieren, als wir sie nicht aus dem einzelnen Fall, sondern aus der Regelmäßigkeit in der Aufeinanderfolge erkennen. Unsre innere Erfahrung teilt mit der äußern dies, daß wir das Wirken der Kausalbeziehung, das Wie des Dasein-gebens im Hinübergreifen von der Ursache zur Wirkung auch in ihr nicht beobachten können. Sie ist aber anderseits vor letzterer dadurch im Vorteil, daß wir in ihr nicht erst durch Wiederholung, sondern unmittelbar die Abhängigkeit des Geschehens, das entsteht, von dem, das vorausgeht, zu konstatieren vermögen. Nur muß man sich dabei vor dem leicht zu begehenden Fehler hüten, die Träger der beobachteten Kausalbeziehung an unrichtiger Stelle zu suchen. Wir erfahren das Bestehen der Kausalbeziehung vor allem in den Willenserlebnissen. Ich erinnere mich z. B. augenblicklich eines gewissen Namens nicht; daraufhin will ich mich auf denselben besinnen und suche so lange nach ihm, bis er mir einfällt. Zweifellos erlebe ich in diesem Willensakt einen Kausalvorgang; denn ich tue und erreiche durch ihn etwas. Doch wäre es falsch, seine Wirkung darin zu suchen, daß die Vorstellung des betreffenden Namens in meinem Bewußtsein entstanden ist. Dieses psychische Geschehnis hat in meinem Willensakt nur indirekt und mittelbar seine Ursache; seine eigentliche Ursache liegt in den Assoziationen und den Reproduktionsvorgängen. Dennoch ist mein Wollen, mich auf den Namen, der mir nicht gleich einfällt, zu besinnen, nicht überflüssig gewesen und bildet keine wirkungslose Nebenerscheinung; denn ich konstatiere als unmittelbare

Folge dieses meines Willensaktes, daß ich, statt mich dabei zu beruhigen, mich des Namens gegenwärtig nicht zu erinnern, alle andern geistigen Beschäftigungen unterdrücke und das Sichregen meiner Reproduktionsprozesse in Gang halte, es zum Teil auch in bestimmte Richtungen, die mir erfolgverheißend erscheinen, hinlenke. Das sind echte Wirkungen meines Wollens, deren Abhängigkeit von ihm ich klar und bestimmt erlebe. Ähnlich liegt der Fall, wenn ich aus irgend einem Grunde den Willensakt erwecke, z. B. eine bestimmte Handbewegung auszuführen, etwa eine solche, die nötig ist, um ein Fünfeck zu zeichnen. Auch hier sind die Handbewegung und die Zeichnung selbst nur indirekt die Wirkung meines Willensaktes. Aber mein Willensakt hat auch eine eigene und direkte Wirkung; er erregt und reguliert mittels der Vorstellungskraft die erforderlichen motorischen Impulse und macht, daß von mir gegenwärtig gerade diese und nicht irgend eine andere Handlung ausgeführt wird. Bei einer etwa vorhandenen Lähmung der Hand ist die Ausführung nicht möglich. Dennoch tut mein Wille, wenn er wirkliches Wollen und nicht bloßes Wünschen ist, auch dann noch etwas; er richtet meine Gedanken auf die Handlung und läßt mich Anstrengungen machen, sie auszuführen. Gerade der Umstand, daß manche unsrer allmählich mechanisierten Handlungen unvollkommen und gestört werden, wenn wir ausdrücklich einmal sie hervorbringen wollen, ist ein Zeugnis dafür, daß von diesem Wollen Wirkungen ausgehen. Nur sind diese Wirkungen nicht immer auch zweckmäßige, weil man sein Wollen verkehrt und unmethodisch betätigen kann. Es gehört somit zum unmittelbar deskriptiven Wesen der Willenshandlung, daß die Abhängigkeit der Handlung von einem Tun erlebt wird, das uns angehört und von uns gewollt ist.

Es kommen in unsrer innern Erfahrung Fälle vor, in denen wir noch klarer und bestimmter als beim Wollen das Kausal-

verhältnis unmittelbar wahrnehmen. So kann ich unter Umständen deutlich konstatieren, daß ich durch einen Akt des Vergleichens mehrerer Wahrnehmungsobjekte miteinander ein bestimmtes und sicheres Beziehungsurteil über sie gewinne, oder daß ich durch einen Akt des Abzählens die Erkenntnis erlange, wieviel Menschen in einem Raum sind usw. Daß in diesen Fällen der zweite Vorgang nicht nur zeitlich nach dem ersten eingetreten, daß er vielmehr eine unmittelbare Folge desselben ist, indem er ohne ihn gar nicht so sein könnte, wie er ist, das ersehe ich klar und deutlich aus meinem Erlebnis.

Unsre äußere und innere Erfahrung ist es demnach, der wir den Begriff des Kausalverhältnisses verdanken. Dabei ist wichtig, daß bei unsrer aus der innern Erfahrung geschöpften und darum grundlegenden Vorstellung von Kausalität der Gedanke an die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge gar kein Merkmal abgibt, und daß die Aufeinanderfolge selbst durchaus als ein aus dem eigentlichen kausalen Grundverhältnis abgeleitetes Verhältnis erscheint. Das primäre und wesentliche Kausalverhältnis ist gemäß der Quelle, aus der wir unsre Kenntnis desselben schöpfen, nämlich gemäß unsrer innern Erfahrung, das Hervorrufen eines Geschehens durch ein anderes oder das Machen, daß etwas entsteht. Es handelt sich um die Erfahrung, daß auf ein gewisses inneres Geschehen nicht nur ein bestimmtes anderes Geschehen folgt, sondern daß es von demselben in seinem Sein abhängig ist, daß es ihm sein Entstehen verdankt; denn eben dies ist ja das, was wir hier erleben. Ich nehme z. B. wahr und begreife, daß mein Akt des Vergleichens zweier schwer unterscheidbarer Sinnesobjekte mein Urteil ihrer Verschiedenheit und meine Gewißheit der Richtigkeit dieses Urteils herbeiführt. Dieses mein Urteil ist nicht nur nach jenem Akt, sondern durch ihn, wie mir unmittelbar bewußt wird, wenn ich auch dies nicht beobachten kann, ob mein Akt selbst

es ist, der das Urteilsgeschehen ins Dasein setzt, oder ob Gott, die oberste Ursache alles Seins, dies durch meinen Akt bewirkt.

Das Kausalverhältnis kennen wir einstweilen nur erst als Faktum unsrer Erfahrung. Noch fehlt uns die Erkenntnis, daß alles, was entsteht, es einer Ursache zu verdanken habe, daß es entsteht. Und so müssen wir uns darüber klar zu werden suchen, ob und wie wir unsrer Erfahrung den allgemeinen Grundsatz entnehmen dürfen, daß nichts ohne eine Ursache entstehen kann, oder mit andern Worten, daß alles, was entsteht, ein bestimmtes Sein oder Geschehen voraussetzt, von dem sein Eintritt abhängt.

Vor allen Dingen müssen wir uns klar sein über das Wesen der Kausalbeziehung. Die Kausalbeziehung ist von Beziehungen wie Ähnlichkeit und Verschiedenheit zweier Gegenstände wesenhaft verschieden. Während nämlich Beziehungen wie Gleichheit, Berührung, Mehr usw. die beiden Relate, zwischen denen sie bestehen, voraussetzen und ihnen nachfolgen, geht die Kausalbeziehung umgekehrt dem einen ihrer beiden Träger, nämlich der Wirkung, voran und führt ihn herbei. Sie besteht ja im Hervorrufen der Wirkung durch die Ursache und hat so zwar die Ursache zur Voraussetzung, geht selbst aber anderseits ihrer Wirkung begrifflich — ratione, non tempore — voran. Wollte man umgekehrt die Kausalbeziehung als etwas auffassen, das analog den Beziehungen der Gleichheit und Verschiedenheit ihren beiden Trägern nachfolgte, so verlöre sie ihren ganzen Sinn; denn dann wäre das Entstandene ja schon vor der Kausalbeziehung da und es bedürfte nicht mehr erst einer Ursache für sein Entstehen. Vielmehr könnten dann nur irgend welche andere Beziehungen zwischen dem, was schon war, und dem, was nach ihm entstanden ist, in Frage kommen. Schon aus diesem einfachen Grunde verfehlt der Gedanke, die Kausalität bestehe in der Aufeinanderfolge von Vorgängen, von

vornherein und prinzipiell das Wesen der Kausalität; denn, um von etwas sagen zu können, daß es nach einem andern sei, muß ich es selbst schon voraussetzen. Solange noch nichts von ihm existiert, ist auch noch kein Nacheinander, keine Aufeinanderfolge wirklich. Das Wesen der Kausalbeziehung liegt somit darin, daß ein gewisses Dasein ein gewisses Entstehen zur Folge hat, nach sich zieht, herbeiführt, hervorruft, oder wie wir uns möglichst wenig präjudizierend ausdrücken mögen. Ursache-sein besagt also kurz: vorhandensein und ein gewisses Entstehen nach sich ziehen. In diesem „Nach-sich-ziehen des Entstehens" liegt das Wesen des Kausalverhältnisses.

Was ich soeben als Wesen des Kausalverhältnisses bestimmte, ist die Beschreibung dessen, was wir Menschen in unsern Kausalerfahrungen, namentlich den innern, als das Wesen des von uns beobachteten Verhältnisses erschauen. Ich setze nun meine Reflexion über die Kausalerfahrungen fort und frage: Was ist, genau genommen, der Terminus, das Ziel der Kausalrelation, mit einem Wort die „Wirkung"? Entstanden ist in mir als Folge bestimmter geistiger Akte irgend ein sobestimmtes Geschehen, z. B. ein Gleichheitsurteil. Dieses Entstandene ist nun spezifischer Träger der vorliegenden Kausalrelation auf Grund entweder seines Soseinsmomentes (seiner Sobestimmtheit) oder aber seines Daseinsmomentes. Dieses Gewordene hat mit andern Worten eine Ursache entweder wegen seiner Sobestimmtheit oder wegen seines Entstehens. Nun aber ist offenbar das letztere der Fall; denn ich bin mir ja in meinem Kausalerlebnis unmittelbar dessen bewußt, daß der Sinn meines Kausalaktes das Entstehenmachen ist. Weil ich z. B. persönlich noch keine Stellung dazu genommen habe, ob die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung zu bejahen oder zu verneinen sei, weil also dieser Akt meiner Entscheidung noch nicht Dasein hat, darum stelle ich die nötigen logischen Überlegungen

an, um ihn herbeizuführen, d. h. ihn entstehen zu machen. Aber auch ohne das ist klar, daß das Sobestimmtheitsmoment des Entstandenen als solches gar kein Träger der Kausalrelation sein kann; denn es hat als solches keine Beziehung zur Zeit, kann weder anfangen noch enden. Nur sein Dasein kann beginnen und aufhören. Die Sobestimmtheit des Entstandenen oder der Wirkung kann maßgebend sein für die Natur seiner Ursache, insofern einleuchtend ist, daß nicht jedes Endliche durch seinen Einfluß alles Beliebige ins Dasein rufen kann. Aber für den Sachverhalt, daß das hier Entstandene eine Ursache hat, dafür kommt ausschließlich dieses Moment in Betracht, daß es entstanden ist. Fragen wir also: Warum hat das hier und jetzt kausal Entstandene eine Ursache? oder mit andern Worten: In was am Entstandenen ruht die hier vorliegende Kausalrelation? so müssen wir zur Antwort geben: Das hier Entstandene hat darum eine Ursache, weil es entstanden ist; das Entstehensmoment als solches ist das, worin, bildlich gesprochen, die spezifische Kausalrelation einhakt. Nur erinnere ich hierbei daran, daß dieses zur Kausalrelation gehörige zweite Relat nicht dieser Relation begrifflich vorausgeht, sondern nachfolgt, d. h. sich zu ihr als Folge verhält.

Ich wende mich jetzt der dritten Etappe meiner Reflexion über unsre Kausalerfahrungen zu. Wir kennen durch die Erfahrung das Entstehen als Folge einer Kausalrelation. Dürfen wir daraus entnehmen, daß an allem Entstehen die Kausalrelation zu einer Ursache hafte? Selbstverständlich ist, daß, wo eine aktuelle Kausalrelation ist, auch ein Entstehen sein muß. Gilt aber auch die Umkehrung dieses Satzes, daß, wo ein Entstehen ist, auch eine Kausalrelation desselben zu einer Ursache vorhanden sein müsse? So ohne weiteres ist diese Umkehr logisch nicht erlaubt. Vielmehr hängt die Entscheidung dieser Frage davon ab, ob die Kausal-

relation zum Wesen des Entstehens gehöre, oder vielmehr dort, wo wir sie als mit dem Entstehen faktisch verknüpft finden, nur etwas zum Entstehen irgendwie Hinzukommendes ist. Im ersten Fall ist klar, daß es kein Entstehen ohne Ursache geben kann, weil nichts ohne das, was zu seinem Wesen gehört, möglich ist. Was aber gehört zum Wesen von etwas? Offenbar das, wodurch es ist. Zum begrifflichen oder nominalen Wesen nun des Entstehens gehört, daß das Entstandene nicht immer war, aber in einem bestimmten Zeitpunkt zu existieren beginnt. Vom Wesen des Entstehens ist also unzertrennlich das Dasein. Dieses aber ist dadurch, daß eine Ursache es herbeiführt. Woher wissen wir dies? Durch die Erfahrung, daß es tatsächlich sich so verhält. Bei dieser Erfahrung kommt es nicht auf die Menge der beobachteten Fälle an; es genügt ein einziger Fall, um aus ihm durch Reflexion zu ersehen, daß die Abhängigkeit von einer Ursache zum Wesen des Entstehens gehöre. Denn die in diesem Fall gegebene Kausalbeziehung ist ja das, wodurch das Entstehen in seinem Innersten und erstmalig ist; sie wird weder zu dem an und für sich von ihr unabhängigen und schon vorhandenen Entstehen hinzugefügt, noch auch fügt sie selbst irgend ein Drittes, Äußerliches oder Trennbares zu dem Entstandenen hinzu, sondern sie schafft einfach sein Entstehen. Das Entstehen ist und besteht also durch sie, hat daher mit der Kausalrelation einen unmittelbaren Wesenszusammenhang.

Man wird mir den Einwand machen, so, wie ich soeben gesagt, sei es zwar in den Fällen, in denen das Entstehen die Folge einer Kausalbeziehung ist; aber es lasse sich fragen, ob nicht daneben noch eine zweite Art des Entstehens denkbar sei, dadurch charakterisiert, daß es bei ihr nicht zur Natur des Entstehens gehöre, eine Ursache zu haben. Ich erwidere, es wäre, daß es in diesem Sinne zwei Arten des Entstehens gebe, nur dann denkbar, wenn jenes

Entstehen, von dem wir durch unsre Erfahrung wissen, daß es auf einer Ursache beruht, in dieser Kausalrelation nicht darum stünde, weil es überhaupt Entstehen ist, sondern weil es das Entstehen eines besonders gearteten Etwas ist. Diesem Gedanken bin ich aber durch den Nachweis zuvorgekommen, daß der Terminus (der Zielpunkt) der Kausalrelation nicht in dem Sobestimmtheitsmoment des Entstandenen liege, sondern in seinem Entstehensmoment als solchem. Entweder gehört darum die Abhängigkeit von einer Ursache als Wesenserfordernis zu allem, was entsteht, oder aber sie kommt überhaupt keinem Entstehen zu. Die Entscheidung zwischen diesen beiden Möglichkeiten suche ich nicht apriorisch aus Begriffen, etwa dem der „Kontingenz" alles dessen, was ein Entstehen hat[1], sondern sie wird mir gegeben durch die Konstatierung von Fällen, in denen ich die Abhängigkeit des Entstehens von einer Ursache unmittelbar wahrnehme. Diese Fälle offenbaren es mir, daß Kausalrelation und Entstehen in denkbar unmittelbarstem und innigstem Zusammenhang miteinander stehen. Da ist nichts, was sie zusammengebracht und zusammengeflickt hätte. Wie der Punkt in die Linie übergleitet, so die Kausalrelation in das Entstehen, und so wenig sich von der Linie der Punkt, läßt sich vom Entstehen die Kausalbeziehung abtrennen; denn es wäre diese Abtrennung von der Kausalbeziehung nur dann denkbar, wenn das Entstehen ihr nicht gerade dies verdankte, daß es ist. Man mache einmal versuchsweise die Annahme, das Entstehen bedürfe keiner Ursache, um stattzufinden. Ich frage: Was soll dann die Kausalbeziehung überhaupt noch beim Entstehen tun? Sie kann ihm ja nicht sein Stattfinden bringen, da das von einer Ursache nicht abhängig sein soll. Damit ist aber auch überhaupt nichts da, worin die Kausalbeziehung ihren Halt haben könnte.

---

[1] Vgl. hierzu meine „Erkenntnistheorie" (Münster i. W. 1922) 252 ff.

Nicht wesentlich anders wäre der Einwand gegen meine Ableitung des allgemeinen Kausalitätsprinzips, daß zu allem Entstehen eine Ursache gehört, wenn man mir sagte: Aus der Erfahrung folgt zwar, daß eben dieses Geschehen, von dem ich es beobachte, eine Ursache hat, folgt aber nicht auch, daß auch sonst das Entstehen eine Ursache haben muß. Nun, so sage ich dazu, aus der Erfahrung folgere ich dies auch nicht, wenn man sie im Sinne der Induktion auffaßt. Ich erkenne den allgemeinen Sachverhalt vielmehr daraus, daß mir am Erlebnis der Kausalität mittels einiger Reflexionen die Zugehörigkeit der Kausalbeziehung zum Wesen des Entstehens klar wird. So erschaue ich an diesem Entstehen das Wesen des Entstehens; und dieses darf mit der Nominaldefinition des Entstehens, d. h. mit der bloßen Angabe, was der Name „Entstehen" besage — etwas, das nicht von Ewigkeit ist, u. dgl. — beileibe nicht verwechselt werden.

Denkt jemand immer noch, das Vorkommen eines auf Kausalität beruhenden Entstehens mache nicht undenkbar, daß es auch ein kausalloses Entstehen geben könne, so lege ich ihm die Frage vor: Unter welcher Voraussetzung allein wäre es denkbar, daß ich dasselbe, nämlich das Entstehen, einmal mit und einmal ohne Kausalität vor mir hätte? Evident wäre dies nur dann möglich, wenn die Kausalität etwas für das Entstehen Äußerliches, irgendwie und irgendwoher zu ihm Hinzutretendes wäre; denn dann würde das Entstehen durch seine gedankliche Loslösung von der Kausalität nicht notwendig im Denken aufgehoben. Nun ist aber der tatsächliche Sachverhalt der, daß die Kausalität nicht etwas zum Entstehen Hinzutretendes, sondern etwas das Entstehen Schaffendes ist. Lösen wir darum in unsern Gedanken das Entstehen von ihr los, so trennen wir dasselbe von seiner Wurzel und Lebensquelle, d. h. von eben dem, durch das es ist. Aus diesem Grunde wird mit der

Loslösung von der Kausalität das Entstehen zu einer Unmöglichkeit gemacht.

Schon höre ich, wie man hiergegen einwendet: Durch gedankliche Loslösung des Entstehens von der Kausalität wird nicht das Entstehen überhaupt undenkbar gemacht, sondern nur jenes Entstehen, das eben auf Kausalität beruht. Diesem Einwand liegt, so bemerke ich hierzu, der schon besprochene Gedanke zu Grunde, es gebe zwei Arten des Entstehens, die sich dadurch voneinander unterschieden, daß das eine Geschehen auf Kausalität beruhe, das andere kausallos eintrete. Dieser Gedanke krankt aber an einer bedeutsamen Unklarheit. Er verwechselt Grund und Folge. Das entgegengesetzte Verhältnis nämlich zur Kausalbeziehung könnte nicht der Grund sein für das Vorkommen zweier verschiedener Arten des Entstehens, sondern nur eine Folge davon; denn die Sache könnte höchstens so liegen, daß es zwei im Wesen verschiedene Arten des Entstehens gäbe, und das eine Entstehen infolge seines besondern Wesens einer Ursache bedürfte, das andere aber infolge seiner andern Wesensart umgekehrt im Widerspruch zu einer Kausalbeziehung stünde. Nun aber haben wir erkannt, daß dort, wo wir die Kausalbeziehung konstatieren können, sie ihren Terminus nicht in irgend einem mit dem Entstehen im Entstandenen verbundenen Sobestimmtheitsmoment besitzt, sondern im Entstehen rein als solchem. Damit verliert der Einwand jedes Fundament unter seinen Füßen.

Die Trennbarkeit des Entstehens von der Kausalbeziehung könnte man damit zu begründen versuchen, daß, namentlich in unsrem psychischen Geschehen, manchmal der gleiche Vorgang auf ganz verschiedene Weise hervorgerufen werden kann: ein Urteil z. B. entweder durch eigenes Finden oder durch Lesen oder Hören. Hiernach scheint keine Wesensverbindung zwischen Entstehen und Ursache vorhanden zu sein. Ich antworte, daß durch solche Erfahrungen nichts gegen die

allgemeine Wesensverbindung von Entstehen und Kausalität bewiesen wird, sondern höchstens etwas gegen den Glauben, zum Wesen der Kausalbeziehung gehöre notwendig die Regelmäßigkeit der Verbindung der konkreten Ursachen und Wirkungen, oder mit andern Worten die eindeutige Zuordnung der Wirkungen zu den Ursachen. Ein Voraussehen der Geschehnisse und konsequent ein Ordnen der Welt ist auch dann möglich, wenn eine bestimmte Art des Seins oder Geschehens von verschiedenen Ursachen hervorgerufen werden kann.

Für den so ungemein folgenreichen Grundsatz, daß alles, was wird (entsteht), dazu einer Ursache bedürfe, ist in erster Linie der Sinn des Begriffes „Ursache“ oder „Kausalbeziehung“ entscheidend. Dieser Sinn nun ist der des Entstehen-machens. Ursache nennen wir dasjenige Seiende, das etwas entstehen macht. Die Realbeziehung zwischen ihm und dem, was entsteht, also jene Beziehung, deren spezifische Natur darin gelegen ist, etwas, das nicht war, ins Dasein treten zu lassen, bezeichnen wir als Kausalbeziehung. Die Kausalbeziehung ist hiernach das, wodurch das Entstehen ist. Wäre das Entstehen nicht die unmittelbare, innere und darum wesenhafte Folge der Kausalbeziehung, bedürfte mit andern Worten das Entstehen, um zu sein, nicht einer Ursache, wäre es also nicht die Wesensfolge einer Kausalbeziehung, so wäre letztere etwas Unmögliches; denn sie hinge dann mit ihrem einen Ende in der leeren Luft, sie hätte keinen Stützpunkt und könnte also überhaupt nicht existieren. Es gäbe nichts, an das sie sich anlehnen könnte. Infolgedessen ist es evident, daß, wenn die Kausalbeziehung so verstanden wird, wie ich sie soeben bestimmte, als das, wodurch das Entstehen ist, es nur die beiden Möglichkeiten gibt, daß entweder alles, was entsteht, von einer Ursache abhängt oder nichts, und daß im zweiten Fall konsequent der angenommene Be-

griff der Kausalität ein leerer, ja unmöglicher Begriff ist. Es ist ähnlich wie beim Begriff Gottes, der besagt, daß Gott ein Etwas sein muß, das auf Grund seines Wesens existiert. Gibt es ein solches Wesen nicht, so ist dieser Begriff bloß ein Versuch und bleibt leer und unmöglich. Wie es aber trotzdem unmöglich ist, aus diesem Begriff heraus zu erkennen, daß Gott existiert, letzteres vielmehr aus Erfahrungen erschlossen werden muß, womit dann auch jener Begriff gesichert wird, so verhält es sich ganz analog mit der Kausalität. Auch ihre Wirklichkeit kann nicht aus den Begriffen des Entstehens und der Kausalbeziehung erkannt werden, sondern umgekehrt ergibt sich aus der Erfahrung dies, daß der Begriff der Kausalbeziehung zu Recht besteht, und daß infolgedessen das Denken es als einen Wesensverhalt des Entstehens anerkennen muß, die Realfolge einer geeigneten Kausalbeziehung zu sein.

Die Metaphysik hat somit das Recht, von der Gültigkeit des allgemeinen Kausalitätsprinzips überzeugt zu sein[1]. Der Schlüssel zum Gottesbeweis ist damit in ihre Hand gegeben. Freilich nicht unbestritten. Vor allem gehört zu den berühmtesten Lehren des „Zermalmers der Metaphysik", wie man den Philosophen von Königsberg preist, die Kritik der Beweiskraft der Gottesbeweise. Die Metaphysik darf darum nicht achtlos an der Kritik ihres wichtigsten Lehrstücks aus so berufenem Munde vorübergehen.

Achtes Kapitel.

Kants Stellungnahme zu den Gottesbeweisen.

Ein vielbewundertes Lehrstück Kants ist das Kapitel von den vier Antinomien. In der vierten Antinomie dreht sich der Gegensatz der Ansichten um die Frage, ob der

[1] Weiteres zur Auffassung der Kausalität folgt im 12. Kapitel.

Welt ein Wesen von schlechthin notwendigem, unbedingtem Dasein zu Grunde liege. Mit dieser Frage ist jenes Problem berührt, dem Kant das „dritte Hauptstück“ der „transzendentalen Dialektik“ gewidmet hat, die Untersuchung des „Ideals der reinen Vernunft“, nämlich des theoretischen Erkenntniswertes der Gottesidee. Diese Frage, ob Gott durch unsre Vernunft sicher erkennbar sei, hat Kant zu wiederholten Malen in seinem Leben beschäftigt. Wir müssen darum, um die Stellungnahme der „Kritik der reinen Vernunft“ verstehen zu können, diese früheren Untersuchungen Kants mit heranziehen.

In der rationalistischen Philosophie gehört seit Descartes die wissenschaftliche Erkennbarkeit Gottes zu den grundlegenden Lehrsätzen des Systems. Wir begegnen dieser Überzeugung bei Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, ebenso in der deutschen Popularphilosophie des Aufklärungszeitalters. Es versteht sich zugleich von selbst, daß die Rationalisten die erste und eigentliche Quelle unsrer Erkenntnis Gottes in seinem Begriff erblicken mußten. Ihre erkenntnistheoretische Grundanschauung wies sie damit von vornherein auf den sog. „ontologischen Gottesbeweis“ hin, d. h. auf die analytische Ableitung des Daseins Gottes aus unsrem Begriff von Gott. Im Geiste dieses Rationalismus erlebte das philosophische Denken Kants seine Entwicklung. Darum überrascht es uns nicht, daß Kant in mehreren seiner vorkritischen Schriften auf das Gottesproblem zu sprechen kommt. Am eingehendsten tut er dies in seiner Abhandlung „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763).

Auf die Stellung, die Kant in dieser Schrift zur Frage der Beweisbarkeit Gottes einnimmt, ist Rousseau nicht ohne Einfluß gewesen. Empiristische Ideen haben damit zusammengewirkt. Beides zeigt sich deutlich in der bemerkenswerten „Vorrede“, die Kant seinem „Beweisgrund zu einer

Demonstration des Daseins Gottes" vorausschickt. Ich denke — so beginnt er — nicht so hoch von dieser meiner metaphysischen Untersuchung, daß ich glaubte, ohne ihre Beihilfe sei die wichtigste unsrer Erkenntnisse: Es ist ein Gott, in Gefahr. „Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsre zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen." Darum hat der natürliche Verstand genug Beweismittel des Daseins Gottes bei der Hand, wenn auch „der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmäßig verknüpfter Vernunftschlüsse vermißt". Verlangen diese Beweise doch, daß „man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wage. Ein finstrer Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme". Gleichwohl versucht Kant den logischen Grund zu einer regelrechten und strengen Demonstration des Daseins Gottes zu legen, wobei er zugleich zu den historisch vorliegenden Beweisarten dieses Gegenstandes kritisch Stellung nimmt. Er lehnt sie sämtlich als logisch nicht ausreichend ab und meint, wenn überhaupt ein Weg zur sichern wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes führe, dann könne es nur der sein, der von dem von ihm bezeichneten Punkte aus seinen Ausgang nehme. Und so läßt er seine Abhandlung in die seiner Vorrede entsprechenden Worte ausklingen: „Hierin sucht den Beweistum, und wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebahnten Fußsteige auf die große Heerstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere."

Gehen wir aber auch etwas im einzelnen auf den Inhalt der Kantischen Schrift von 1763 ein. Diese Schrift enthält

in ihrer dritten und letzten Abteilung den Versuch einer systematischen Einteilung aller für das Dasein Gottes möglichen Beweise. Die Begründung nämlich des Daseins Gottes wird entweder gesucht in apriorischen Begriffen des Möglichen und Notwendigen oder aber in empirischen Begriffen, die aus unsern Erfahrungen des Existierenden abstrahiert sind. Im ersten Fall sind wiederum zwei Wege möglich. Man erschließt das Dasein Gottes entweder daraus, daß durch das Mögliche das Dasein Gottes, oder aber daraus, daß durch das Dasein Gottes das Mögliche begründet sei; d. h. man folgert entweder: „Gott ist wirklich, weil sein Begriff möglich ist", oder aber folgert: „Das Mögliche ist nur möglich, weil es einen Gott gibt." Ebenso bietet der zweite Fall zwei Möglichkeiten. Entweder erschließt man aus der Erfahrung bloß das Dasein einer ersten und unabhängigen Ursache und leitet dann aus diesem Begriff die göttlichen Eigenschaften dieser Ursache ab, oder aber man folgert aus den Erfahrungsgegebenheiten sowohl das Dasein als auch die Eigenschaften Gottes. Betrachten wir von diesen beiden letzten Beweisversuchen zunächst den ersten. Kant hat bei ihm den üblichen kosmologischen Kausalschluß im Auge. Über ihn urteilt er so. Zwar läßt sich allenfalls mit Hilfe des Kausalsatzes und des Satzes vom zureichenden Grunde beweisen, daß, wenn etwas existiert, auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren müsse. Nun aber sollen aus diesem Begriffe des absolut notwendigen Wesens seine Eigenschaften, daß es ein absolut vollkommenes und einziges Wesen sei, hergeleitet werden. Das aber ist nur möglich, wenn gedacht wird, daß die Nichtexistenz eines Wesens, welches alle Vollkommenheit besitzt, sich selbst widerspreche. Da ferner aus derselben Eigenschaft, im Besitz aller Vollkommenheiten zu sein, d. h. ein Subjekt zu sein, bei dem alle Prädikate bejahend und darum miteinander vereinbar sind, die Einzig-

keit dieses Dinges folgen soll, so muß auch umgekehrt geschlossen werden dürfen: „Worin alle Realität ist, das existiert notwendigerweise.“ Das Argument gründet sich also gar nicht wirklich auf die Erfahrung, sondern auf den Schluß aus dem Begriff eines Möglichen. Es läuft mit andern Worten auf das ontologische Argument Descartes' hinaus, d. h. auf den Beweis „lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerstreite der Prädikate das Dasein eines Wesens zu finden vermeint“ (S. 196). In der achtzehn Jahre später veröffentlichten „Kritik der reinen Vernunft“ wiederholt Kant dieselbe Behauptung bezüglich des kosmologischen Gottesbeweises.

Viel höher als das vorige Argument schätzt Kant die von ihm an vierter und letzter Stelle erwähnte Beweisart, nämlich den „physikotheologischen“ oder „teleologischen“ Schluß aus der Zufälligkeit, Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der Natur, die wir erfahren, auf einen „vernünftigen Urheber von großer Weisheit, Macht und Güte“. Er hat sich denn auch schon in seiner berühmten Untersuchung vom Jahre 1755, „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, bemüht, diesen Beweis möglichst zu vertiefen, wie das „achte Hauptstück“ des „zweiten Teils“ ausweist. Ebenso widmet Kant diesem Beweis einen großen Teil seiner Abhandlung von 1763. Gleichwohl urteilt er in dieser Schrift, daß dieser Beweis der mathematischen Stringenz nicht fähig ist. „Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich großen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schließen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen“ (S. 199 f.). Es ist gewiß viel Vollkommenheit, Größe und Ordnung in der Welt. Aber wir können daraus „mit logischer Schärfe“ nichts mehr schließen, als daß die Ursache dieser Welt „viel Verstand, Macht und Güte besitzen

müsse, keineswegs aber, daß sie alles wisse, vermöge usw." (S. 200)[1].

Von den aposteriorischen Gottesbeweisen hält also Kant schon in seiner Abhandlung von 1763 keinen für streng beweiskräftig, d. h. für eine mathematisch genaue Demonstration des Daseins Gottes. Doch enthalten nach ihm die teleologischen Erwägungen „unstrittig soviel Nachdruck, daß sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der gesunde natürliche Verstand befolgt, keinen Augenblick... im Zweifel lassen" (S. 198). Ein Gottesbeweis von „geometrischer Strenge" ist mithin nur in der apriorischen Beweisart möglich. Von welchem der beiden an sich möglichen Wege aber gilt dies? Den kartesianischen Weg weist Kant durchaus zurück. Dieser geht nämlich nach ihm von einer grundfalschen Auffassung des Verhältnisses aus, in welchem das Prädikat des „Daseins" eines Dinges zu dem das Wesen dieses Dinges bestimmenden Begriff stehe. Das Dasein ist kein Wesensmerkmal irgend eines Dinges, als ob es irgend einen Begriff von einem Wesen geben könne, dessen Inhalt unvollständig wäre, d. h. nicht alle zur Natur dieser Wesenheit gehörigen Prädikate (Merkmale) aufzählte, wenn er das Dasein dieses Wesens nicht nännte. In Wahrheit besagt das Prädikat des Daseins nur, daß es einen dem Begriff entsprechenden wirklichen Gegenstand gebe. Darum läßt sich aus dem Begriff eines Wesens, das im Besitz aller Vollkommenheiten ist, unmöglich herausholen, daß ein solches Wesen existiert; denn „Dasein" ist keine „Vollkommenheit", wie es Weisheit, Allmacht, Freiheit usw. sind. Sondern die Aussage der Existenz von Gott sollte, wenn man sich genau ausdrückt, lauten: „Etwas Existierendes ist Gott, d. h. einem existierenden Dinge kommen diejenigen Prädikate zu, die wir zusammengenommen durch den Aus-

[1] Vgl. dazu auch die „Kritik der Urteilskraft", § 75 u. 85.

druck Gott bezeichnen" (S. 11). Derselbe Gedankengang zur Widerlegung des ontologischen Beweises kehrt in der „Kritik der reinen Vernunft" wieder (2. Aufl. S. 622 ff.). Auch hier wird betont, daß jedes Existenzialurteil ein synthetischer Satz ist (S. 627). Wenn man daher auch wissen sollte, daß im Begriff eines Wesens, dem keine Realität fehlt, kein Widerspruch liegt, „so bleibt noch immer die Frage, ob es existiere oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalt eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich daß die Erkenntnis jenes Objekts auch a posteriori möglich sei" (S. 628). Ja, selbst wenn man nicht bestreiten kann, daß im Begriff des realsten Wesens kein innerer Widerspruch liegt, da ja, wie Leibniz richtig sagt, bloße Positionen einen solchen nicht erzeugen können, so ist damit die reale Möglichkeit eines derartigen Gegenstandes doch noch nicht gegeben; denn die Verknüpfung aller Realitäten in einem einzigen Dinge bedeutet „eine Synthesis, über deren Möglichkeit wir a priori nicht urteilen können" (S. 630).

Mit dem kartesianischen Argument glaubte jedoch Kant zu jener Zeit, da er seine Schrift von dem „Beweisgrunde des Daseins Gottes" verfaßte, die Möglichkeit einer aprioriſchen Deduktion Gottes noch nicht überhaupt aufgehoben. Im Gegenteil meinte er in dieser Zeit einen „vollkommen a priori geführten Beweis" für das Dasein Gottes entdeckt zu haben (S. 46). Dieser Beweis stützt sich auf den Gedanken, daß mit der Verneinung der Existenz Gottes „völlig nichts" mehr übrig wäre, nämlich nicht nur nichts Wirkliches, sondern auch nicht einmal irgend eine Möglichkeit, irgend ein Denkbares (S. 205 u. 19); denn die innere Möglichkeit aller Dinge", d. h. „die Wesen der Dinge" müssen als etwas angesehen werden, „was irgend ein Dasein voraussetzt" (S. 198 u. 205). Warum aber dies? Darum, weil,

damit von etwas ausgesagt werden könne, es sei „möglich“ (ein Mögliches), zwei Bedingungen erfüllt sein müssen. Die erste ist eine formale: es darf im betreffenden Inhalt kein Widerspruch unter den Prädikaten des Gegenstandes enthalten sein. Die zweite ist eine materiale. Sie geht nach Kant der vorigen voraus. Ein Widerspruch nämlich kann erst entstehen, wenn dem Denken die einzelnen Data gegeben sind, deren Verknüpfung miteinander zum Begriff einer einzigen Wesenheit unter Umständen eine widerspruchsvolle ist. Diese Data oder die einfachen Möglichkeiten, z. B. die Wesenheiten Zeit und Ausgedehntheit, können nun aber zuletzt nicht anders als so gegeben sein, daß sie entweder unmittelbar Bestimmungsstücke eines Wirklichen sind, oder wenigstens sich aus solchen Wesenheiten als Folgen ergeben. Also gibt es die Möglichkeiten oder Wesenheiten nur dadurch, daß es ein Wirkliches gibt, in dem sie alle als seine unmittelbaren oder mittelbaren Realitäten vereinigt sind. Da somit „die Data zu aller Möglichkeit in dem notwendigen Wesen anzutreffen sein müssen, entweder als Bestimmungen desselben oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben sind, so sieht man, daß alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sei“ (S. 34). Kant sucht dann zu beweisen, daß das dergestalt „notwendige Wesen“ der Zahl nach nur eines, in seiner Substanz einfach, in seiner Dauer ewig, in seiner Beschaffenheit unveränderlich, sich selbst vollkommen genügend und ein Geist sein, mithin als Gott aufgefaßt werden müsse.

Schon in der Schrift selbst, in der Kant den vorhin skizzierten Gottesbeweis entwickelt, finden sich Äußerungen von ihm, die verraten, daß er bereits damals ein volles Vertrauen zu diesem „Beweisgrunde“ nicht besaß. Man braucht nur Kants „Vorrede“ aufmerksam durchzulesen, um dies zu erkennen. Den völligen Bruch aber mit diesem Beweise spricht Kant offen erst in der „Kritik der reinen Vernunft“

aus. Was ihm im Jahre 1763 noch als die Erkenntnis der „objektiven Realität“ Gottes, d. h. des Daseins Gottes als eines Gegenstandes galt, das bedeutet ihm 1781 nur noch ein „transzendentales Ideal“. Es ist lehrreich zu sehen, wie Kant zu dem Gedanken des transzendentalen Ideals durch Benutzung gewisser Begriffe seines ehemaligen Gottesbeweises zu kommen glaubt.

Von den Kategorien des Verstandes unterscheiden die Ideen der Vernunft sich dadurch, daß jene durch Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung konkret darstellbar und objektivierbar sind, während die Ideen dem Begriffe einer systematischen Vollständigkeit der Bedingungen des Empirischen entspringen und darum niemals ein Objekt unsrer Erfahrung werden können. In ihrem Inhalt enthalten nämlich die Ideen nur das Wesentliche ihres Gegenstandes, und sind also allgemein, so daß sie ihren Gegenstand nicht in „durchgängiger Bestimmtheit“ darstellen. Letzteres geschieht erst, wo der Gegenstand der Idee als ein individuell bestimmter gedacht wird. Der Begriff, der dies tut, ist ein Ideal der Vernunft. So ist z. B. der Begriff des Weisen ein Ideal, nämlich die Vorstellung eines Menschen, der mit der Idee der Weisheit vollkommen übereinstimmt. Wie die Idee nun der Vernunft als Regel zum Beurteilen der Menschen und ihrer Handlungen dient, so dient das Ideal ihr „zum Urbild der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes“. So geben die Ideale „ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen“ (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 597 f.).

Von der Bestimmung, was überhaupt der Begriff eines „Ideals der Vernunft“ bedeutet, wendet Kant sich alsdann zum „transzendentalen Ideal“. Zwischen Begriffen und Dingen besteht der Unterschied, daß jeder Begriff einen

gewissen allgemeinen Inhalt hat und über diesen hinaus noch durch weitere Prädikate bestimmbar (determinierbar) bleibt, während ein jedes Ding durchgängig bestimmt ist. Von allen überhaupt möglichen Prädikaten von Dingen müssen daher bei einem jeden Ding die einen bejaht, die andern verneint sein. So hat die durchgängige Bestimmtheit der Dinge d. h., wie wir uns ausdrücken können, das vollständige Denken aller positiven Eigenschaften und Sachverhalte eines Objekts sowie aller seiner Unterschiede von allem übrigen, kurz seine erschöpfende individuelle Determinierung, zu ihrer Voraussetzung „die gesamte Möglichkeit als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt", und zwar „als Bedingung a priori, von der ein jedes Ding seine Möglichkeit ableitet" (S. 600). Dieser Grundsatz „enthält eine transzendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besondern Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll" (S. 601). Er besagt: „Um ein Ding vollständig zu erkennen, muß man alles Mögliche erkennen und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen" (ebd.). Ihm liegt somit zu Grunde die Idee „von einem Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt". Nun aber zeigt sich, daß, insofern diese Idee einen „Urbegriff" bildet, sie eine Menge von Prädikaten aus ihrem Inhalt verweist, nämlich sowohl alle jene, die sich aus andern Prädikaten als Folge ableiten, als auch jene, die „nebeneinander nicht stehen können". So entsteht aus dieser Idee ein „durchgängig a priori bestimmter Begriff"; sie wird dadurch zum „Begriff von einem einzelnen Gegenstand" oder zu einem transzendentalen Ideal (S. 601 f.).

Alle Prädikate drücken, inhaltlich und nicht bloß logisch gesehen, entweder ein Sein oder ein Nichtsein an einem Gegenstande aus. Das Sein bildet die „Realität (Sachheit)" des Gegenstandes, weil durch sie der Gegenstand ein Etwas

ist, wogegen das Nichtsein einen Mangel an dem Gegenstande bedeutet (S. 602). Nun kann sich niemand die Vorstellung von einem Nichtsein machen, wenn nicht die Vorstellung von dem entgegengesetzten Sein bei ihm zu Grunde liegt. „Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data und sozusagen die Materie oder den transzendentalen Inhalt zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge." Daher ergibt sich aus dem transzendentalen Substratum, aus dessen Inhalt alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden, „die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)" (S. 603). Diesem „Unbeschränkten" oder „Allbesitz der Realität" gegenüber nehmen dann alle Verneinungen den Charakter von Schranken an. Und da dieser Begriff zugleich als einziger in sich durchgängig bestimmt ist, so ist er der Begriff eines Individuums und also ein transzendentales Ideal. Dieser Begriff dient als das Urbild des Realen, im Vergleich zu dem alle andern Dinge Kopien sind, die von ihm den Stoff zu ihrer Möglichkeit (Wesenheit) hernehmen. Aber „es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten" (S. 605 f.). In diesen Worten spricht sich der entscheidende Unterschied der jetzigen Auffassung Kants von jener des Jahres 1763 aus. Jetzt genügt Kant die bloße Idee eines Gegenstandes, der im Besitz aller Realität und so der höchsten Realität ist, um die Mannigfaltigkeit der Dinge aufzufassen als „nur eine ebenso vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken (durch

Negationen), sowie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind" (S. 606). Es handelt sich also nicht sowohl um das Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, als vielmehr „der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit" (S. 607). Durch Hypostasierung aber dieser Idee gelangen wir zum Begriff von Gott; „und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transzendentalen Theologie" (S. 608).

Der Übergang von dem transzendentalen Ideal zur Annahme, dieses sei in Gott realisiert, „ist eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unsrer Idee in einem Ideale, als einem besondern Wesen, zusammenfassen und realisieren, wozu wir keine Befugnis haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen" (S. 608). Wir müssen uns aber fragen, wie die Vernunft zu der Dialektik komme, die ihr natürliche Idee einer höchsten Realität als in einem Urwesen realisiert vorauszusetzen. Es rührt dies aber, antwortet Kant, daher, daß wir nur solche Gegenstände zu erkennen vermögen, die im Zusammenhang der uns möglichen Erfahrung gegeben werden können. „Folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse. . . . Folglich werden wir das empirische Prinzip unsrer Begriffe der Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen durch Weglassung dieser Einschränkung für ein transzendentales Prinzip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten" (S. 610). Darauf wird noch von uns dieses Prinzip hypostasiert, indem wir uns zunächst die Einheit alles zur Erfahrung Gehörigen als kollektive Einheit eines Ganzen vorstellen

und dieses als ein alle empirische Realität in sich enthaltendes einzelnes Ding vorstellen, worauf wir alsdann dieses Ding in dialektisch-transzendentaler Subreption mit dem Begriff eines Dinges verwechseln, das an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht.

Kant hat selbst gefühlt, daß seine Erklärung, wie die menschliche Vernunft dazu komme, der Welt ein allervollkommenstes Wesen zu Grunde zu legen, die tatsächlichen Gründe dieser Annahme unsrer Vernunft nicht erschöpfe. Daher ergänzt er diese Erklärung durch ein Kapitel, das von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft für das Dasein Gottes handelt. Die Vernunft schließt zunächst aus der Erfahrung, daß das bedingt Existierende nicht existieren könnte, wenn nicht zuerst ein unbedingtes Notwendiges existierte. Alsdann fragt sie, welcher unter allen ihren Begriffen möglicher Wesenheiten wohl der sei, der sich eigne, als der Begriff jenes Gegenstandes angesehen zu werden, der mit unbedingter Notwendigkeit existiert. Sie findet als solchen den Begriff eines Wesens von höchster Realität, weil dieses den Grund zu jeder sonstigen Möglichkeit in sich enthält. Wenn man nun sich aus irgend einem Grunde entschließen muß, sich einen Begriff von dem schlechthin notwendigen Wesen zu machen, kann man gewiß nicht besser wählen. Aber anders ist die Lage, wenn man lediglich auf Beweisgründe hin zu urteilen hat. Denn selbst wenn man annimmt, daß ein im Besitz aller Realität befindliches Ding keine Bedingung seines Daseins außer sich habe, „so kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche“ (S. 616). In Wirklichkeit spannt unsre Vernunft, welchen Weg sie auch wählen möge, „vergeblich ihre Flügel, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinauszukommen“ (S. 619). Sehen wir noch kurz zu,

warum dies nach Kant beim kosmologischen Argument der Fall sei.

Im kosmologischen Gottesbeweis sieht Kant „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen“ (S. 637). Er zählt davon vier auf. Erstens schließt man in diesem Beweis vom Zufälligen auf die Existenz einer außerhalb unsrer Erfahrungswelt liegenden Ursache desselben. Aber sowohl der Begriff des Zufälligen wie der Grundsatz der Kausalität sind von uns nur innerhalb der Erfahrung anwendbar und darüber hinaus ohne Bedeutung. Zweitens ist der Grundsatz der Kausalität eine Regel für die Erfahrungserkenntnis und erlaubt als solche nicht, aus dem Verursachten in der Welt auf eine erste Ursache zurückzuschließen, geschweige denn diese für eine nicht zur Erfahrungswelt gehörige Ursache zu halten. Drittens gibt sich die Vernunft, welche die Vollendung der Reihe des Bedingten fordert, fälschlich damit zufrieden, daß sie bei der ersten Ursache die Bedingtheit wegläßt und sie um deswillen als eine notwendige ansieht; denn in Wirklichkeit erreicht sie damit nichts anderes, als daß sie dieses Erste nicht begreift und dies mit der Vollendung ihres Begriffs der Reihe des Bedingten verwechselt. Schließlich steckt im kosmologischen Argument noch viertens die von Kant schon gegenüber dem ontologischen Argument geltend gemachte Verwechslung der bloßen innern Widerspruchslosigkeit des Begriffs eines alle Realität in sich vereinigenden Wesens, d. h. der bloßen logischen Möglichkeit mit der Erkenntnis der realen Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, die doch synthetischer Natur und ohne Erfahrung nicht möglich ist (S. 637 f.).

Aber noch entscheidender glaubt Kant das kosmologische Argument durch den Vorwurf „einer List“ zu treffen, „mit welcher die Vernunft ein altes Argument in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt“ (S. 634). Wir hörten diesen

Vorwurf schon in Kants theologischer Abhandlung von 1763 und begegnen ihm hier mit ähnlicher Begründung wieder. Die Erfahrung führt höchstens zu dem Schluß: Es existiert ein notwendiges Wesen. Sie läßt aber nicht auch erkennen, welche Natur und Eigenschaften jenes Wesen habe, dessen Dasein ein notwendiges ist. Da man nun ohne diese Erkenntnis nicht sagen kann, Gott erkannt zu haben, so muß man diese Erkenntnis suchen und hat dazu nur den Weg, aus Begriffen von möglichen Wesenheiten zu erschließen, welche Wesenheit ein notwendiges Dasein besitze. Man glaubt aber diesen Begriff in dem eines realsten Wesens (des transzendentalen Ideals) zu finden und folgert so aus diesem Begriff, daß dieses Wesen, weil es existieren müsse, wirklich existiere. Also braucht man in Wahrheit im kosmologischen Argument die Erfahrung gar nicht zum Beweis für das Dasein Gottes, sondern folgert dies ganz so wie im ontologischen Argument aus Begriffen. Darum ist der kosmologische Beweisweg nicht nur ebenso trüglich wie der ontologische, „sondern hat noch dieses Tadelhafte an sich, daß er eine ignoratio elenchi begeht, indem er uns verheißt, einen neuen Fußsteig zu führen, aber nach einem kleinen Umschweif uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten“ (S. 637).

Kant gibt in der weiteren Verfolgung seiner Kritik einem dialektischen, aber doch natürlichen Schein die Schuld daran, daß wir die Begriffe der Notwendigkeit im Dasein und der höchsten Realität miteinander verknüpfen und das, was nur eine Idee ist, realisieren und hypostasieren (S. 643). Unsre Vernunft nämlich wird in ihrem Bemühen, die Natur zu erkennen, von zwei regulativen Prinzipien geleitet. Das eine schreibt ihr vor, zu den existierenden Dingen etwas Notwendiges hinzuzudenken, und das andere verbietet ihr, irgend ein Ding, das sie erkennt, als etwas unbedingt Notwendiges anzusehen. Also handelt es sich, weil sonst ein

Widerspruch unvermeidbar wäre, nicht um Grundsätze der Objekte unsres Erkennens, sondern um „subjektive Prinzipien der Vernunft", einerseits niemals aufzuhören als bei einer apriorisch vollendeten Erklärung der Natur, anderseits aber niemals ein Empirisches als ein Unbedingtes, fernerer Erklärung nicht mehr Bedürftiges hinzunehmen. Gemäß dem ersten Grundsatz soll man über die Natur so philosophieren, als ob es einen ersten notwendigen Grund ihrer Existenz gebe, weil sonst die Idee der systematischen Einheit unerfüllt bleibt; der zweite aber warnt uns davor, irgend einen obersten Grund, den wir in der Natur finden, als einen absolut notwendigen anzusehen und ihn nicht weiter abzuleiten. Man muß also das absolut Notwendige außerhalb der Welt annehmen und kann es nicht etwa in der Materie finden. Aber es ist doch bloß eine Idee behufs systematischer Einheit der Natur „und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz" (S. 647). Zu einer solchen wird es nur durch eine „Subreption", „eine Unterschiebung", welche ein regulatives Prinzip in ein konstitutives verwandelt.

Neuntes Kapitel.

Antikritik der von Kant am kosmologischen Beweis geübten Kritik.

Es ist an der Zeit, Kants Einwendungen gegen das kosmologische Argument unsrer Prüfung zu unterziehen. Führt dasselbe in der Tat nur durch Zurückgreifen auf das ontologistische Beweisverfahren, d. h. auf das Folgern aus einem bloßen Begriff statt aus Tatsachen der Erfahrung zur Annahme Gottes? Nun, es leitet aus der Erfahrung, daß mannigfaltige Dinge existieren und daß deren Dasein ein kausal bedingtes ist, den Schluß ab, es müsse eine erste Ursache existieren, deren Dasein nicht von anderem abhängt,

sondern in sich selbst ruht, d. h. innerlich notwendig ist. Daß sich das Argument bis zu diesem Punkt auf Erfahrung gründet, räumt Kant selbst ein. Aber mit der Erkenntnis, daß etwas in der Welt absolut notwendig existiere, sei noch nicht, fährt Kant fort, auch schon erkannt, daß dieses notwendig existierende Wesen Gott sei. Soweit sei das Argument vielmehr erst, wenn es den Schritt tue zu sagen: „Dieses notwendige Wesen besitzt in sich alle überhaupt möglichen Vollkommenheiten, alle Realität (Wesenheit)"; denn solange man es noch für denkbar ansehen könne, daß etwas zwar notwendig existiere, aber nur eine beschränkte Vollkommenheit in seinem Wesen besitze, habe man kein Recht zu sagen, das schlechthin notwendige Wesen sei Gott. Wir werden Kant in diesem Gedanken zustimmen müssen. Wie kommen wir demnach zu dem Satze, das notwendig Existierende sei im Besitz aller Vollkommenheit? Zunächst ist das folgende hypothetische Urteil evident: Wenn ein existierendes Ding schlechthin vollkommen sein soll, darf sein Dasein nicht von anderem abhängig, muß vielmehr unbedingt, d. h. innerlich notwendig sein; denn etwas, das von anderem abhängt, hat zweifellos ein unvollkommeneres Dasein als dasjenige, dessen Dasein unbedingt ist, wenn ein unbedingtes Dasein überhaupt möglich ist. Letzteres aber ist der Fall, weil wir durch das kosmologische Argument wissen, daß es die unbedingte Existenz von etwas tatsächlich im Kosmos gibt, so daß diese auch möglich ist. Durch dieses kosmologische Argument wissen wir demnach, und zwar auf Grund des Schlusses aus Erfahrung, daß der Nachsatz unsres hypothetischen Urteils zutrifft. Es existiert ein Ding in der Welt, dessen Dasein von nichts außer ihm abhängt, oder innerlich notwendig ist. Dürfen wir nun hieraus den Schluß ziehen, daß auch der Vordersatz unsres Urteils zutreffe, d. h. daß in der Welt ein schlechthin vollkommenes Wesen existiere?

Offenbar nicht ohne weiteres; denn wenn auch ein Ding nicht schlechthin vollkommen sein könnte, wenn es nicht innerlich notwendig existierte, so darf man doch nicht diesen Satz ohne weitere Begründung umkehren und sagen, daß wenn ein Ding mit unbedingter Notwendigkeit existiert, es notwendig auch schlechthin vollkommen sein müsse, d. h. nicht eine bloß beschränkte Wesensvollkommenheit besitzen könne. Wenn auch alle Ehemänner eine Frau haben, so folgt daraus doch nicht, daß auch alle Frauen einen Ehemann haben. Hier bedarf es also einer weiteren Begründung. Ich entnehme sie aber einer Reflexion über die Erfahrungstatsachen. Wir finden in der Erfahrung nur solche Dinge vor, deren Dasein kausal bedingt ist. Zugleich haben alle diese Dinge ausnahmslos Wesenheiten von begrenzter Vollkommenheit. Nun gibt es auch etwas, das ein kausal unbedingtes, innerlich notwendiges Dasein besitzt. Dieses Etwas bildet somit einen absoluten Gegensatz zu allem, das bedingt existiert, nicht bloß eine höhere Ordnung oder Stufe dieses Seienden. Also darf man ihm auch nicht eine Wesenheit zuschreiben, die von derjenigen der bedingten Dinge nur graduell verschieden wäre, sondern nur eine solche, die zu der letzteren Wesenheit in einem absoluten Gegensatz steht, die also eine unbegrenzte Vollkommenheit ist.

Das zuletzt Gesagte wird noch mehr einleuchten, wenn man sich darüber klar ist, daß durch das wirkliche Dasein, wie Kant selbst richtig betont hat, an dem Wesen der Gegenstände nichts geändert wird. Das Dasein ist nichts zum Wesen eines Gegenstandes als ein neues, weiteres Moment Hinzutretendes und sich mit ihm irgendwie Verbindendes. Es ist nichts als das Wesen selbst, gesetzt außerhalb des Begriffs und Bewußtseins. Wie auch — sagt richtig Kant — der Verstand zu einem Begriff gelangt sein mag, „so kann doch das Dasein des Gegenstandes desselben

nicht analytisch in demselben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntnis der Existenz des Objekts besteht, daß dieses außer dem Gedanken an sich selbst gesetzt ist" (Krit. d. rein. Vern.² S. 667). Nun aber ließe nur, wenn das Dasein als etwas Neues zum Wesen hinzuträte, es sich als möglich denken, daß im Gebiet der Dinge die Daseinsweise der Wesen zwar schlechthin verschieden, die Wesensart aber gleichwohl nur graduell verschieden sei, da ja das Dasein zur Wesenheit hinzukäme. Diese Voraussetzung aber ist gänzlich irrig. Also müssen die realen Wesenheiten, wenn sie auf eine schlechthin entgegengesetzte Weise sind, wie es der Fall ist, wenn das Dasein der einen bedingt, das der andern unbedingt ist, auch in sich schlechthin verschieden sein. Sind also die ersten Wesenheiten in nur begrenztem Besitz von Realität oder Vollkommenheit, so müssen die zweiten sich einer unbegrenzten Wesensvollkommenheit erfreuen. Indem wir nun auf diese Weise zu jenem Begriff gelangen, den Kant nicht ohne Berechtigung als Ergebnis des kosmologischen Argumentes fordert, zeigt sich sonnenklar, daß dieser Beweis mit dem ontologischen Gottesbeweis aus reinen Begriffen nichts gemeinsam hat. Kants berühmte Behauptung, daß es so sei, beruht darum auf einem glatten Irrtum.

Außer der List, mit der Erfahrung zu beginnen, um sie dann schon nach dem ersten Schritt wieder zu verlassen und in die Bahn des ontologischen Beweises zurückzukehren, wirft Kant dem kosmologischen Argument vor, es berge schon in jenem seinem ersten Schritt ein ganzes Nest von Widersprüchen in sich. Im besondern zählt er dann, wie gesehen, vier Einwände gegen den Schluß auf eine erste, notwendige Ursache des die Welt erfüllenden bedingten (zufälligen) Seins auf. Den beiden ersten dieser Einwände Kants ist aber entgegenzuhalten, daß sie die Anerkennung des transzendentalen Idealismus zur Voraussetzung haben. Sie

gelten nur für den, der mit Kant die Natur nicht als schon vorhandenes Sein betrachtet, sondern in den Kategorien, zu denen auch der Begriff der Kausalität gehört, Verstandesformen sieht, durch welche das Denken in apriorischer Synthesis Vorstellungen des Bewußtseins die Form von Objekten der Natur verleiht und dadurch die Natur in nie endendem Denkprozeß erzeugt. Ganz anders stellen sich aber die logischen und ontologischen Sachverhalte für den dar, der auf dem Boden des kritischen Realismus steht, indem er aus den Wahrnehmungstatsachen folgert, daß die Gesetze, auf denen die Einheit der Natur beruht, jener realen Welt immanent sind, die in den Vorstellungen unsrer Sinne ein gesetzmäßiges Bild von sich erzeugt. Es ist nicht unser Denken, das, um aus den Vorstellungen ein einheitliches Ganzes zu schaffen, sie spontan dem Gesetz unterordnet, daß vor jedem Geschehen ein anderes Geschehen zu denken sei, dem jenes regelmäßig folge. Vielmehr sind es die von unsrem Denken unabhängigen Tatsachen der Wahrnehmung, die uns berichten, daß eine solche Beziehung der Geschehnisse in jener Wirklichkeit bestehe, auf deren Wirksamkeit auf unsre Sinne unsre Wahrnehmungen zurückgehen. Die Kausalität hat also, kantisch gesprochen, ihren Sitz bei den „Dingen an sich". Damit entfallen alle die Einwendungen Kants. Dies ergibt sich auch aus Kants Erörterungen der Antinomien, in denen zugegeben wird, daß für die „Dinge an sich" allerdings alles anders liege als für die „Erscheinungen", die nur Vorstellungen des Bewußtseins sind.

Die beiden weiteren Einwendungen Kants leiden an dem Fehler, zwischen zwei Arten der Begriffe nicht zu unterscheiden. Für Kant hat das Wort „Begriff" im Grunde immer die ihm im Rationalismus zukommende Bedeutung behalten, nach der es so viel besagt wie „Idee", d. h. positives geistiges Bild (εἶδος) des durch diesen „Begriff" vergegenwärtigten

Gegenstandes. Der Begriff ist für diese Auffassung die bildhafte Bewußtseinsdarstellung der realen Wesenheiten, der „objektiven Realitäten". Sicherlich kann nur ein solcher Begriff eine vollkommene Erkenntnis von seinem Gegenstande liefern. Aber ebenso sicher ist, daß der aus der Erfahrung des Bedingten abgeleitete Begriff des Unbedingten uns vom Wesen der unbedingten Gegenstände gar nichts sagt. Darin hat Kant in seinem Einwand recht. Ein „Begriff" ist er aber darum doch. Denn der Ausdruck „Begriff" bezeichnet auch noch einen ganz andern Denkinhalt als den vorhin beschriebenen. Er bezeichnet jedes denkende Festlegen eines Gegenstandes durch Bestimmen von Sachverhalten desselben, die geeignet sind, ihn von andern wirklichen oder möglichen Gegenständen zu unterscheiden. Von solcher Art ist der Begriff des unbedingt notwendigen Seins. Er sagt von dem Seienden nichts weiter aus, als daß es sich von dem übrigen Seienden dadurch unterscheide, daß sein Dasein nicht von einer Ursache außer ihm abhänge, sondern seinen Grund in sich selbst trage. Welche Wesenheit aber dieses Seiende besitze, davon verrät, wie schon gesagt, dieser Begriff unmittelbar nichts. Darum gibt er gewiß nur eine sehr unvollkommene Erkenntnis seines Gegenstandes, verhält sich aber doch nicht so, daß er gar nichts von ihm bestimmte, und ist daher nicht ein Selbstbetrug der Erkenntnis suchenden Vernunft.

In seinem letzten Einwand wirft Kant dem kosmologischen Argument vor, fälschlich die bloß logische Möglichkeit des Begriffes eines alle Realität in sich vereinigenden Wesens mit der realen Möglichkeit eines solchen Wesens zu verwechseln. Daß Kant dadurch auf die Gefahr einer solchen Verwechslung hinweist, ist berechtigt und gut. Der Begriff eines unendlich vollkommenen Wesens, von dem alle überhaupt mögliche Vollkommenheit sich ableitet, drückt in der Tat eine Synthesis aus, die Vereinigung aller verschiedenen

Wesenheiten in einer einzigen Wesenheit. Um nun zu wissen, daß eine solche einzigartige Wesenheit möglich sei, dazu genügt es nicht, daß die Wesenheiten, die man in der Einheit und Einfachheit dieses Wesens auf eine eigenartige Weise vereinigt denkt, einander nicht widersprechen. Sie müssen auch miteinander zu einer Einheit vereinbar sein, und im Falle sie das nicht sein könnten, muß die eine doch irgendwie in der andern als Folge enthalten sein. Das eine und das andere folgt aber nicht schon einfach daraus, daß die eine Wesenheit nicht im Gegensatz zur andern steht. Man mache sich dies etwa am Beispiel der Wesenheiten von Denken und Ausdehnung klar. Daher können wir, ob der Begriff eines „allerrealsten" Wesens möglich sei, nicht schon aus diesem Begriff selbst heraus, sondern nur dadurch erkennen, daß wir Gründe aufweisen, die unsre Vernunft nötigen, die Wirklichkeit eines solchen Wesens anzunehmen.

Die eigentliche Schwierigkeit, die Kant gegenüber allen Gottesbeweisen empfindet, liegt nicht sowohl in der Frage, ob sich die Existenz Gottes beweisen lasse, als vielmehr in dem Gedanken, daß es unmöglich sei, irgend einen unsrer Begriffe auf das göttliche Wesen anzuwenden. Kant kehrt damit auf seine Art zu jener Schwierigkeit zurück, die in der späteren neuplatonischen Religionsphilosophie zum Gedanken der theologia negativa geführt hatte. Während aber diese neuplatonisch orientierten Religionsphilosophen um deswillen an der Erkennbarkeit Gottes durch uns nicht verzweifelten, sondern sie nur auf eine andere Erkenntnisweise zurückzuführen suchten, auf ein intelligibles Schauen der Gottheit, lehnt Kant die Idee, daß wir ein solches Schauen besäßen, a limine ab und muß so allerdings, wie seine Grundanschauungen über die kategorialen Begriffe nun einmal sind, konsequent die Lehre aufstellen, daß uns jede Möglichkeit einer mehr als nur analogen begrifflichen Bestimmung

der Gottheit prinzipiell versagt sei. Schwer genug scheint ihm dies geworden zu sein, wenn man sieht, für wie berechtigt und nützlich er die Gottesidee befunden hat.

In der „Vorrede" zu seinem berühmten Werke von 1755, der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels", schreibt Kant die tiefdurchdachten Worte: „Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß.... Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann." Man lese auch aus dem „Achten Hauptstück" den Satz: „Je vollkommener die Natur in ihren Entwicklungen ist, je besser ihre allgemeinen Gesetze zur Ordnung und Übereinstimmung führen, ein desto sicheres Beweistum der Gottheit ist sie, von welcher sie diese Verhältnisse entlehnet." Aber der Kant der „Kritik" ist nicht mehr der Kant der „Allgemeinen Naturgeschichte". Doch ist der Unterschied nur der, daß, während der letztere noch glaubte, man könne der Gottheit die Prädikate der Realität, Kausalität, Kraft, Intelligenz usw. im eigentlichen Sinne beilegen, der erstere nunmehr zu der Ansicht gekommen ist, es ließen sich alle diese Verhältnisse nur in analogischem Sinne auf Gott übertragen, so daß dessen An-sich und sein wirkliches Verhältnis zur Natur für uns in Wahrheit vollständig unerkennbar sei.

Was ich eben sagte, bestätigt sich uns an der „Kritik der reinen Vernunft". Wir lesen hier die hochwichtigen Worte: „Frägt man..., ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Ant-

wort: Ohne allen Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen; es muß also irgendein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein" (S. 724). Fragt man dann zweitens, ob man diesem transzendentalen Wesen die Prädikate der Substanz, Vollkommenheit, Daseinsnotwendigkeit usw. beilegen dürfe, so ist diese Frage ohne Sinn, weil alle diese Begriffe bloß in der Anwendung auf Empirisches Bedeutung haben[1]. So bleibt nur die dritte Frage sinnvoll, ob wir dieses Wesen nicht wenigstens nach der Analogie der Erfahrungsgegenstände denken dürfen. Auf sie aber ist zu antworten: „Allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, sofern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Prinzip ihrer Naturforschung machen muß" (S. 724 f.). Jene analogischen Bestimmungen des Urgrundes sagen uns nur, wie wir seine Idee „relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt brauchen sollen". Wir können also und müssen sogar einen höchstweisen und allmächtigen Welturheber voraussetzen. Damit setzen wir aber nur ein Etwas voraus, „wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloß transzendentalen Gegenstand)", den wir „nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht haben" (S. 725 f.). „Es ist aber unter dieser Vorstellung der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers auch klar, daß ich nicht das Dasein und die Kenntnis eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloß von der

[1] Auch der Neuplatonismus lehnte es ab, Begriffe wie Vernunft, Bewußtsein usw. von Gott selbst auszusagen.

Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt nach einer solchen Idee ableite“ (S. 729).

So ist die eigentlich entscheidende Schwierigkeit, um derentwillen Kant an der spekulativen Erkennbarkeit Gottes zweifelt, völlig klar. Sie ist nicht ohne Nutzen für die Metaphysik; denn sie zwingt diese, sich darauf zu besinnen, daß für sie die Frage, ob eine begriffliche Bestimmbarkeit Gottes unsrem Verstande möglich sei, im Vordergrund zu stehen habe. Sie klärt die Metaphysik auch darüber auf, daß eine solche begriffliche Bestimmung Gottes nicht erreichbar wäre, wenn jeder Begriffsinhalt, durch den wir Gott zu bestimmen versuchten, von diesem erhabenen Gegenstand nur in analogem Sinne gelten würde. Wir müssen irgendwelche allgemeinste Begriffe haben, deren Inhalt in positivem und in eigentlichem Sinne von Gott aussagbar ist. Aus diesem Grunde habe ich mich bemüht, den Sinn der Begriffe des Seins und der Ursache zu klären, um dadurch darzutun, daß sie sich positiv und eigentlich vom Transzendenten aussagen lassen. Dies dünkt mich die wichtigste Aufgabe der Metaphysik zur Überwindung ihres großen Kritikers zu sein.

Ist auch Gott der ungleich wertvollste Gegenstand der Metaphysik, so doch nicht auch ihr einziger. Vor allem gehört zu den Objekten ihrer Untersuchung auch die substanziale Seele des Menschen mit ihren so bedeutsamen Attributen der Freiheit und der Unsterblichkeit. Auch diese Seele nun wird von der Kritik Kants getroffen, so daß die Frage ihrer Erkennbarkeit ebenfalls zu den Grundproblemen der Metaphysik zu rechnen ist. Der Klärung dieser Frage diene das folgende Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Kants Anschauungen über die Erkenntnis der Seele.

Nicht nur im allgemeinen hat Kant sich gegen die Metaphysik, soweit sie theoretische Wissenschaft sein will, ge-

wandt, sondern hat auch im einzelnen bei einem jeden der drei Gegenstände der Metaphysik: Seele, Welt, Gott, mit kritischem Blick das Unterfangen gemustert, ihn denkend zu erkennen. Als Ergebnis dieser Musterung wirft er den Schlüssen der rationalen Psychologie den Fehler des Paralogismus, d. h. des Verstoßes gegen die zur Beweiskraft erforderliche logische Form vor.

Schon die Psychologie des Aristoteles legte den Vorgängen der innern Erfahrung, dem Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Wollen usw. eine substanziale Seele zu Grunde. Kant bezeichnet diese Psychologie, die auf die Seele des Menschen die Kategorie der Substanz anwendet, ihr ferner im Unterschied von der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel des Bewußtseinsinhaltes Einheit und Beständigkeit (Identität der Person) sowie zum Unterschied vom ganzen Menschen Einfachheit und Unsterblichkeit zuschreibt, als „rationale Psychologie". Richtiger hätte er derselben, so wie er sie auffaßt, den Namen der „rationalistischen Psychologie" gegeben, da er ganz im Sinne eines extremen Rationalismus der Ansicht ist, ihre Erkenntnisquelle dürfe einzig und allein im Begriff des Ich liegen und nicht in irgend welchen Tatsachen der innern Erfahrung; „denn, wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines innern Zustandes, noch unter die Erkenntnisgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre" (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 400). Hiergegen ist jedoch sofort zu bemerken, daß es auf die Benennung schließlich nicht ankommt, sondern darauf allein, daß keine Psychologie, welche von der Substanzialität der Seele gehandelt hat, zu diesem Prädikat derselben anders gekommen ist als durch Schlüsse aus den innern Tatsachen. Es ist einfach nicht richtig, wenn Kant ironisch schreibt: „Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weis-

heit auswickeln soll" (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 402). Es ist in Wahrheit dieses Bewußtsein des Ich von sich selbst nichts weniger als der einzige Grund der Psychologie, dem Subjekt des Bewußtseins das Prädikat einer Substanz zu geben.

Im Kampfe Kants gegen die Behauptung, daß die Seele eine Substanz sei, ist zunächst seine Auffassung des Begriffes der Substanz zu beachten. Dieser Begriff dient ihm nicht dazu, Dinge an sich selbst zu bestimmen, sondern dazu, Erscheinungen der Anschauung untereinander durch die Beziehung zu verknüpfen, daß die einen, die „Akzidentien", wechselnde Zustände an gewissen andern, der „Substanz" sind. Das Merkmal nun, woran eine Erscheinung als Träger dieses Begriffes der Substanz erkennbar sei, ist für Kant ihre „Beharrlichkeit", und zwar verstanden als „immerwährendes Dasein". Darum hält Kant den Ausdruck „Beharrlichkeit" eigentlich sogar für ungenau, da er „mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innere Notwendigkeit zu beharren doch unzertrennlich mit der Notwendigkeit, immer gewesen zu sein, verbunden, und der Ausdruck mag bleiben" (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 228 f.). Erfüllt sieht Kant dieses Merkmal von dem empirischen Substrat der materiellen Erscheinungen, weil dasselbe notwendig ist, damit die anfangs- und endlose Zeit an ihm als Form möglich sei (ebd.). Er fragt dann, ob sich auch unter dem, was unsrer innern Anschauung erscheint, ein Beharrliches finde, und so die Anwendung der Kategorie der Substanz ermögliche und fordere. Diese Frage verneint er. In allen diesen Punkten denkt aber die Psychologie, wenn sie die Seele als eine Substanz auffaßt, gerade entgegengesetzt wie hier Kant. Es kommt ihr nicht in den Sinn, durch dieses Prädikat die Seele als ein Wesen zu bezeichnen, das mit Notwendigkeit und immerwährend existiert. Weder die Anfangslosigkeit noch die Unsterblichkeit gehört für sie zur Substanzialität der Seele. Auch wenn die Seele nicht unsterblich wäre,

würde sie Substanz sein. Dies nämlich ist sie wegen ihres Unterschiedes vom Inhalt ihres Bewußtseins. Sie steht der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel ihres Bewußtseinslebens als eine diesen Wechsel überdauernde und jene Mannigfaltigkeit zusammenhaltende Einheit gegenüber, die zugleich von den Seelen der andern Menschen getrennt und deshalb ein Individuum ist. Darum sucht die Psychologie die substanziale Seele auch nicht, wie dies Kant bei der Materie will, in einem Beharrlichen der innern Erscheinungen, sondern in dem einheitlichen Realgrund, dem sie immanent sind. Man ersieht hieraus, wie wenig sich die Psychologen durch Kants Worte getroffen fühlen, wo er fragt, wozu es nützen solle, daß ich mich als Substanz bezeichne, und antwortet: „Daß ich, als ein denkend Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicherweise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keineswegs schließen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substanzialität meines denkenden Subjekts nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte“ (Krit. d. rein. Vern.[1] S. 349).

Der eigentliche Einwand Kants gegen die Aussagbarkeit der Kategorie der Substanz von der Seele ist der, daß dieser Aussage die Verwechslung des transzendentalen Ich mit dem transzendenten Ich zu Grunde liege. Man übertrage formale Prädikate jenes logischen Ich wie Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit auf dieses reale Ich und folgere daraus, daß letzteres oder die Seele eine einfache und unsterbliche Substanz sei. Diese Übertragung selbst aber wurzele in dem Irrtum, das, was bloß Subjekt des Denkens ist, aufzufassen, als sei es zugleich auch ein Objekt des Denkens und Erkennens. Um diese Behauptungen Kants richtig zu verstehen, müssen wir uns an Descartes' Cogito, ergo sum, erinnern. Descartes glaubte, wir besäßen ein ursprüngliches und unmittelbares Bewußtsein unsres denkenden Ich und könnten aus ihm die immaterielle

und substanziale Natur unsrer Seele ohne weiteres erkennen. Er hielt nämlich jenes unser Ichbewußtsein für ein Schauen dieses Ich, einen mentis intuitus, so daß ihm also dieses Ich zugleich schauendes Subjekt und geschautes Objekt war[1]. Kant nun ist der Ansicht, jenes Ichbewußtsein, aus dem nach dieser Theorie die Natur der Seele erkannt werde, sei bloß ein transzendentales oder, wie er es bei der Besprechung der Paralogismen wiederholt nennt, bloß ein „logisches" Ich oder Subjekt, nicht ein reales Ich. Doch können die Bezeichnungen „transzendental" und „logisch", die Kant hier für dieses Ich gebraucht, leicht in die Irre führen; denn tatsächlich meint Kant mit der Bezeichnung „Ich" oder „Ich denke" in diesem Zusammenhang keineswegs bloß eine logische Grundlage der Erkenntnis, sondern ein psychisches Subjekt, dessen Funktion das Denken oder die ursprüngliche synthetische Apperzeption ist und dessen ein jeder sich in der innern Wahrnehmung bewußt wird. „Man darf sich" — schreibt er —, „daran nicht stoßen, daß ich doch an diesem Satze [Ich denke], der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe" (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 400). „Das Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz" (ebd. S. 422 Anm.) Das Wort „Ich" besagt nämlich, damit erläutert Kant dies, lediglich, daß „alles Denken zum Bewußtsein gehörig sei" (ebd. S. 400); und „Das Ich ist nur das Bewußtsein meines Denkens" (ebd. S. 413). Vom „Bewußtsein" aber heißt es an anderer Stelle: „Das Bewußtsein ist an sich nicht sowohl eine Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben [der Vorstellung] überhaupt, sofern sie Erkenntnis ge-

[1] Weil also Descartes die Erkenntnis der Seele in einem Schauen suchte, das sie von sich selbst habe, so hat er nicht das gelehrt, was Kant kritisiert, nämlich daß die Seele aus dem Begriff des Ich erkannt werde; ebenso wenig leitet er ihre Substanzialität aus dem „transzendentalen" Ich ab.

nannt werden soll, — denn von der allein kann ich sagen, daß ich dadurch irgendetwas denke“ (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 404). Gesagt wird damit von Kant dies: Nur soweit kann ich sagen, daß ich denke, als ich von den dazu benutzten Vorstellungen und Begriffen Kenntnis habe, oder mit andern Worten als diese Vorstellungen bewußt sind, als sie, wie Kant sich ausdrückt, „die Form des Bewußtseins haben“. So ist das „Bewußtsein“ die oberste Bedingung oder „Form“ alles Denkens und Erkennens. Dieses Bewußtseins bin ich mir in meinem Innern bewußt. Es ist aber mit seiner Vorstellung kein Inhalt verbunden, durch den es sich als ein Objekt von andern Objekten unterschiede (Krit. d. rein. Vern.[1] S. 350). Sprachlich bezeichne ich es durch „Ich“ oder „Ich denke“, und zwar im Sinne des „Subjekts“ des Denkens. Darum bemerkt Kant richtig, daß sich von der Vorstellung „Ich“ nicht einmal sagen lasse, „daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet“ (S. 404). „Man sieht aber leicht, daß es [der Begriff dieses Ich] das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transzendentalen sei, und also unter diesen jederzeit mitbegriffen werde, und daher ebensowohl transzendental sei, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzuführen“ (ebd. S. 399). Das Ich oder Bewußtsein ist die erste und allgemeinste Bedingung dafür, daß Denken und Erkenntnis sind, und ist darum der höchste transzendentale Grund, der Erfahrung möglich macht. Daher die Bezeichnung dieses „Ich“ als eines „transzendentalen Ich“.

Besitze ich ein unmittelbares Bewußtsein von mir als denkendem Ich, so ist mir, scheint es, mit ihm jenes Beharrliche der innern Wahrnehmung gegeben, das gebraucht wird, um auf das Objekt der innern Erfahrung die Kategorie der Substanz anwenden zu können. Allein Kant bestreitet dies. Zwar kommen nach ihm diesem Ich oder

Bewußtsein die Prädikate der Einheit, Einfachheit, beharrlichen Identität mit sich selbst usw. zu, aber nur darum, weil eben gar kein gegenständlicher Inhalt, gar nichts Unterscheidendes, gar keine Bestimmtheit objektiver Art in diesem Bewußtsein vom Bewußtsein oder Ich enthalten sei. Das denkende Subjekt ist sich seiner allerdings bewußt, besitzt aber in diesem Bewußtsein keinerlei Anschauung von sich und ist sich so seiner nur als eines „Subjekts" bewußt, dagegen nicht auch als eines dem Bewußtsein gegenwärtigen „Objekts" oder Gegenstandes. Alle innere Anschauung, die das denkende Ich hat, betrifft die Vorgänge im Bewußtsein und erstreckt sich nicht auch auf das Subjekt des Bewußtseins. Wegen dieser vollkommenen Leere an anschaulich-gegenständlichem Inhalt bezeichnet Kant das denkende Ich als „transzendentales" oder „logisches" „Subjekt der Gedanken", d. h. des Bewußtseins und der unter dieses fallenden synthetischen Apperzeption. Und mit diesem Ich werde nun, das ist seine Meinung, in der rationalen Psychologie das transzendente Ich (die Seele) verwechselt. Jenes kenne man, dieses aber meine man; denn die Prädikate, die man dem Ich gebe, träfen, wenn überhaupt, nur bei letzterem zu, das Dasein aber des Gegenstandes dieser Prädikate sei umgekehrt das des transzendentalen Ich, da dieses allein empirisch gegeben sei.

Vernehmen wir einige Sätze Kants, in denen er diese Ansichten äußert, und die uns nunmehr ohne Mühe verständlich sein dürften. Dadurch, daß ich mir im Denken meiner bewußt bin, „stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere" (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 429). Mit diesen Worten will Kant sagen, daß ich allerdings mich selbst denke, aber nur abstrakt als ein Objekt, von dem ich unentschieden lasse, ob es ein Gegenstand sinnlicher oder nicht-

sinnlicher Anschauung sei. Das aber hat zur Folge, daß mein Ich durch dieses Denken nicht zu einem Objekt meiner Erkenntnis wird; denn „sinnliche Anschauung würde freilich erfordert werden, wenn ich mich erkennen wollte“ (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 429). Ohne Anschauung des Objekts ist ja niemals die Erkenntnis eines solchen möglich (S. 406). Eine nichtsinnliche Anschauung besitzen wir nicht, sondern nur eine sinnliche. Also brauchten wir, schließt Kant, die letztere, um uns ein Objekt unsrer Erkenntnis zu werden. Da wir nun uns unsres Ich [Bewußtseins] unmittelbar bewußt sind, so liegt die Verlockung nahe, dies für eine Anschauung unsres Ich von sich selbst zu halten. Allein, diese Anschauung ist tatsächlich uns nicht gegeben; denn das Ich ist nicht mehr „als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet“ (S. 404). Wenn ich darum von meinem Ich aussage, daß es „einfach“ sei, so bedeutet das „nichts mehr, als daß diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse und daß sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sei“ (Krit. d. rein. Vern.[1] S. 355). Das Ich „bedeutet ein Etwas überhaupt (transzendentales Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muß, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiß nichts einfacher vorgestellt werden kann als durch den Begriff von einem bloßen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst; denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahiert, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subjekt anwenden kann) bezeichnet wird“ (ebd.)[1]. Und so ist das Ergebnis,

[1] Kant widerspricht sich in diesen Sätzen insofern selbst, als der Ausdruck „Ich“ zwar auf jedes „denkende Subjekt“, aber doch nicht

daß der Beweis der rationalen Psychologie „uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben noch haben können, weil das Bewußtsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsre Wahrnehmungen als dem transzendentalen Subjekte müssen angetroffen werden, und wir außer dieser logischen Bedeutung des Ich keine Kenntnis von dem Subjekt an sich selbst haben, was diesem so wie allen Gedanken als Substratum zum Grunde liegt“ (Krit. d. rein. Vern.[1] S. 350).

Um zusammenzufassen, so laufen Kants Einwendungen gegen die metaphysische Bestimmbarkeit der Seele, besonders gegen die Aussage der Substanzialität von ihr, auf das folgende hinaus. Das denkende Ich besitzt von sich selbst keinerlei Datum, auf das sich die Kategorie der Substanz anwenden ließe. Auf den Bewußtseinsinhalt nämlich, das sog. empirische Ich, kann das Ich die Kategorie der Substanz nicht anwenden, weil er nicht beharrlich ist, auf sich als transzendentes „Ding an sich“ kann es sie nicht beziehen, weil ihm jede Anschauung dieses Objekts fehlt, und schließlich sich selbst als das ursprüngliche (reine, absolute) Subjekt alles Denkens kann es durch die Kategorien auch nicht bestimmen, weil es über ihnen steht und ihnen vorausgeht, da diese ja Formen seiner eigenen Funktion, der synthetischen Apperzeption, sind. Kant gestattet infolgedessen dem denkenden Subjekt nicht einmal den Satz von sich auszusagen: „Ich existiere denkend“; denn derselbe „bestimmt das Subjekt (welches dann zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz, und kann ohne den innern Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloß als Erscheinung an die Hand gibt“ (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 430).

auch auf jedes „Etwas“ anwendbar ist, und folglich in seinem Begriff eine gewisse Bestimmtheit ausdrückt, d. h. einen Inhalt hat.

Elftes Kapitel.

Unsre Erkenntnis der Seele.

Zwei Punkte sind an dem, was wir von Kant über das „denkende Ich“ hörten, besonders wichtig. Der erste ist Kants Zugeständnis, daß dieses Ich ein Bewußtsein von sich selbst hat, und der zweite ist Kants Mahnung, dieses Bewußtsein unsres Ich von sich selbst nicht als eine Anschauung desselben von sich aufzufassen. Wir werden jenes Zugeständnis annehmen und auch diese Mahnung für richtig halten. Läßt sich aber über das Bewußtsein unsres denkenden Ich von sich gar nichts aussagen? Kant selbst tut es, indem er sagt, dieses „Bewußtsein“ bestehe im Bewußtsein des alle Vorstellungen und Begriffe in uns begleitenden Bewußtseins. Bewußtsein des Ich ist also für ihn das Bewußtsein des Bewußtseins. Offenbar ist ein solches unsrem Innern zu eigen. Dasselbe läßt sich umschreiben als Bewußtsein des Gewahrens oder Inneseins. Wir sind uns der mannigfaltigsten Vorstellungen und Begriffe bewußt, gewahren sie. Vorstellungen, die wir nicht gewahren, nützen uns nichts für unser Denken, namentlich nicht für unser Urteilen und Folgern. Dieses „Gewahren“ identifiziert also Kant mit dem, was er das transzendentale Ich nennt, d. h. als Subjekt auffaßt. Um zu erkennen, welche Folgerungen er daraus zieht, brauchen wir nur seine Stellung zum Urteilserlebnis ins Auge zu fassen.

Ein gewisses Argument der „rationalen Psychologie“ bezeichnet Kant als „den Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre“ (Krit. d. rein. Vern.[1] S. 351 ff.; vgl. auch S. 363). Ein Gedanke, z. B. ein Urteil, ist eine Einheit, und ist darum unvollziehbar, wenn die einzelnen zu ihm gehörigen Vorstellungen nicht von demselben identischen Ich, sondern von verschiedenen Subjekten gedacht werden. Kant sieht den Nerv dieses Argumentes in dem

Satze, daß die verschiedenen Vorstellungen, um einen Gedanken zu bilden, „in der absoluten Einheit des denkenden Subjekts enthalten sein müssen". Gegen diesen Satz wendet er ein, niemand könne ihn analytisch „aus Begriffen beweisen". Warum dies nicht? „Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist kollektiv und kann sich den bloßen Begriffen nach ebensowohl auf die kollektive Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen als auf die absolute Einheit des Subjekts." Der Satz müßte also aus der Erfahrung abgeleitet werden. Aber auch das geht nicht; „denn diese gibt keine Notwendigkeit zu erkennen, geschweige daß der Begriff der absoluten Einheit weit über ihrer Sphäre ist". Daß wir allen den Vorstellungen des Gedankens und diesem selbst das eine „Ich" zu Grunde legen, fördert die Sache nicht; „denn obgleich das Ganze des Gedankens geteilt und unter viele Subjekte verteilt werden könnte, so kann doch das subjektive Ich nicht geteilt und verteilt werden, und dieses setzen wir doch bei allem Denken voraus". Was Kant mit allen diesen Ausführungen sagen will, ist kurz dies: Zur Einheit z. B. eines Urteilsgedankens gehört allerdings die Einheit des „subjektiven Ich", d. h. des Bewußtseins der im Urteil enthaltenen verschiedenen Vorstellungen, gehört hingegen nicht auch, daß dieses Bewußtsein mit seinem Inhalt im Besitz nur eines einzigen substanzialen Subjekts sei. So läuft, wie deutlich zu sehen ist, die ganze Argumentation Kants immer wieder auf diese Grundscheidung zwischen dem „Bewußtsein" als dem transzendentalen Ich und der Seele als dem transzendenten Ich hinaus. Nur dadurch, daß Kant das Verhältnis des vom Bewußtsein zu unterscheidenden Subjekts, also der Seele, zu diesem Bewußtsein, ähnlich wie vor ihm Locke, als ein rein äußerliches ansieht, kann er behaupten, daß aus der Einheit und Beständigkeit des „Bewußtseins" nicht die Einheit und Beständigkeit dieses Sub-

jekts des Bewußtseins folge. Wir können daher zu Kants Kritik der rationalen Psychologie die richtige Stellung nur gewinnen, wenn wir Klarheit über Ursprung und Sinn unsrer Ichvorstellung haben.

Mit dem Wörtchen „Ich" bezeichnet der Mensch in erster Linie sich selbst als dieses bestimmte menschliche Individuum, das er ist, und als welches er sich von seinem Nebenmenschen, den er darum „Du" nennt, unterscheidet. „Ich" ist, so verstanden, eine Bezeichnung für die individuelle menschliche Person. Wir können es, um diese Bedeutung in einem Beiwort zum Ausdruck zu bringen, als „anthropologisches Ich" bezeichnen. Der Inhalt dieser Vorstellung wird gebildet von allen Daten der äußern und innern Erfahrung, deren Inbegriff oder Ganzes vom Menschen sein „Ich" genannt wird. In diesem Sinne sagt jeder Mensch von sich: Ich bin dann und dann geboren; ich habe die und die Länge; ich bin gesund; ich gehe auf Reisen; ich sehe dies und das; ich denke über die Frage nach; ich will das tun usw. In alledem wird zunächst nur im allgemeinen ausgesagt, daß die genannten verschiedenen Eigenschaften, Tätigkeiten, Verhältnisse usw. zu jenem Ganzen gehörig sind, das ein jeder Mensch dem, was er seinen Nebenmenschen nennt, als sein Individuelles, sein Sein gegenüberstellt. Diesem Ganzen schreibt der Mensch auch, selbstverständlich ohne klares Verständnis der Sachlage, sein geistiges Tun, sein Denken, Wollen usw. als Tätigkeit zu. Zu einer klareren Vorstellung vom Ich als dieser kommen manche Menschen nicht, so daß für sie in unklarer Form alles, was sie von ihrem „Ich" aussagen, auf das anthropologische Ich bezogen ist. Aber ein großer Teil der Menschen gelangt doch noch zu einer zweiten und engeren Ichvorstellung, nämlich der des geistigen Ich. Dazu kommen jene Menschen, welche in sich zwischen Seele und Körper unterscheiden und die Zustände und Tätigkeiten, die sie an

ihrem anthropologischen Selbst erfahren, entsprechend auf beide verteilen. Freilich ist damit der Seelenbegriff noch nicht klar erfaßt. Er bildet aber doch den Gegenstand einer zweiten, engeren Ichvorstellung, eben der des geistigen Ich, das zwar den Leib als Hilfe und Instrument seines Tuns besitzt, aber doch eine von demselben verschiedene Wesenheit ist.

Aus der Vorstellung des geistigen Ich heraus differenziert sich schließlich bei einigen — wenigstens sind es nur einige, denen diese dritte Ichvorstellung sich deutlich von der zweiten abhebt — eine noch speziellere dritte Ichvorstellung. Es gibt nämlich zwei Auffassungen des geistigen Ich. In der einen bezeichnet dieser Ausdruck den in der innern Erfahrung mir gegebenen Inbegriff meiner seelischen Vorgänge, Zustände und Akte, kurz das Ganze meiner geistigen ins Bewußtsein fallenden Betätigungen, beruhend auf der Erfahrung, daß dieselben untereinander aufs engste zusammenhängen, d. h. eine zusammengehörige Einheit sind. Das ist der Inhalt der Vorstellung unsres empirischen geistigen Ich: unsrer Seele, insofern sie uns empirisch bekannt ist. Davon ist zu unterscheiden die Vorstellung unsres geistigen Ich im Sinne des Bewußtseinssubjektes. In der metaphysischen Psychologie faßt man dieses Bewußtseinssubjekt auf als den substanzialen Realgrund unsres vorhin genannten empirischen geistigen Ich oder als unsre reale Seele. Es fragt sich, welcher Art unser Bewußtsein von diesem dritten Ich, also von uns als Subjekt ist, von jenem Ich, von dem wir aussagen, daß es wahrnimmt, fühlt, vorstellt, denkt, will, zürnt, haßt, liebt usf., indem wir es diesen einzelnen Akten und ihrer Gesamtheit als Einheit und Prinzip gegenüberstellen.

Zuvor ist die Ansicht zurückzuweisen, daß in den eben genannten Aussagen überhaupt keine besondere Subjektvorstellung vorliege, sondern lediglich die Vorstellung des

empirischen geistigen Ich gemeint sei. Nach dieser Ansicht würde die Aussage: „Ich urteile“ einfach bedeuten: „Unter dem Mannigfaltigen, das den Gesamtinhalt der innern Erfahrung bildet, kommen auch Urteilsakte vor.“ Allein es ist klar, daß, wenn dies auch bei manchen Menschen, die eine unklare Vorstellung vom Ich haben, mehr oder minder zutreffen mag, doch der natürliche Sinn unsrer Aussage „Ich urteile“ damit nicht getroffen ist. Man kann theoretisch lehren, jene Aussage *dürfe* nichts andres bedeuten. Aber, daß sie tatsächlich nichts anderes meine und sage, das ist ein sachlicher Irrtum. Mit den Aussagen: „Ich höre, ich urteile, ich will usw.“ stellen wir allen diesen verschiedenen geistigen Akten ein gemeinsames Prinzip derselben gegenüber, das sich zu ihnen als ihr Subjekt verhält. Dieses Prinzip nennen wir das denkende, wahrnehmende, fühlende, wollende Ich usw. Also: *ein* Ich, aber mannigfaltige Akte dieses *einen* Ich. So wenigstens ist die Auffassung der Verhältnisse unsres geistigen Innern für die wissenschaftliche Erkenntnis. Wie wir dazu kommen, und ob sie berechtigt sei, ist eine andere Frage. Ihr wenden wir uns jetzt zu.

Unsre erste Frage muß lauten: *Schauen* wir in unsrem Innern das Bewußtseinssubjekt, also das dritte Ich? Können wir unter dem uns in unsrer innern Erfahrung Gegenwärtigen etwas unterscheiden, das nicht dasselbe ist wie unser Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Wollen usw., sondern allen diesen Zuständen und Akten als ihr Prinzip und Subjekt gegenübersteht? Ich muß diese Frage, die von Descartes bejaht wurde, übereinstimmend mit Kant mit aller Bestimmtheit verneinen. Unser Subjekt-Ich, wenn es ein solches in uns gibt, schaut sich nicht, was übrigens auch *Thomas von Aquin* lehrt. Wenn also dieses unser Ich trotzdem ein *unmittelbares* Bewußtsein von sich besitzen soll, so könnte dies nur so ausgelegt werden, daß,

indem dasselbe sich seiner Akte bewußt wird, ihm als Begleitung dieses Bewußtseins auch sein eigenes Dasein (als des tatsächlichen Prinzips dieser Akte) zum Bewußtsein kommt. Daß dies eine unmögliche Ansicht sei, möchte ich nicht ohne weiteres behaupten. Sie erscheint mir jedoch reichlich rätselhaft; denn daß unser Ich ein unmittelbares Wissen davon haben soll, daß es existiert, ohne daß es doch dabei irgend eine Wahrnehmung auch von dem hat, was es ist, scheint mir schwer miteinander vereinbar zu sein. Kann man doch davon, daß etwas ist, unmittelbar und direkt eben nur dadurch wissen, daß man es wahrnimmt. Was heißt es überhaupt, sich des Daseins von etwas bewußt sein? Doch unmöglich etwas anderes als konstatieren, daß das und das existiert, oder mit andern Worten als die Aussage eines Existenzialurteils über dasselbe. Zu einem solchen Konstatieren oder Urteilen gehört aber irgend eine Bestimmtheit desjenigen, dessen Dasein ausgesagt wird. Außerdem muß sich dieses Urteilen auf irgend eine Wahrnehmung gründen: entweder auf die Wahrnehmung eben desjenigen Gegenstandes selbst, dessen Dasein konstatiert wird, oder aber auf die Wahrnehmung von etwas anderem, das mit ihm durch eine bestimmte, dem Urteilenden bekannte Beziehung verknüpft ist. Nun kommt die erste Möglichkeit beim Subjekt, da es ja sich selbst nicht schaut, nicht in Frage. Also bleibt nur die zweite übrig. Diese aber ist eben keine unmittelbare Daseinserkenntnis, sondern eine vom Denken an der Hand jener Beziehung erschlossene. So scheint mir aus diesen Gründen es vorzuziehen zu sein, jene Ansicht von der unmittelbaren Daseinserkenntnis des Ich nicht zu teilen, wenn sich eine durchsichtigere und weniger rätselhafte Erklärung des Wissens unsres Ich von sich selbst bietet. Bevor ich aber mich dieser Erklärung zuwende, merke ich an, daß ich, indem ich mich dabei der Wörter „ich“, „mein“, „wir“, „unser“ usw. bediene,

keine petitio principii begehe, weil ja das anthropologische und das empirische geistige Ich eine von der Subjektvorstellung, die wir suchen, unabhängige Vorstellung sind und jene Ausdrücke zunächst in ersterem Sinne gemeint werden.

Ein Bewußtseinssubjekt wird von uns in unsrem geistigen Innern nicht geschaut. Unser Wissen von ihm beruht infolgedessen auf unsrem Denken; selbstverständlich nicht auf dem reinen oder bloßen Denken, sondern auf der Verbindung unsres Denkens mit dem, was wir schauen. So stelle ich als entscheidenden Satz die These auf: Als Subjekt erkenne ich mich durch mein Denken. Es gilt, dies nachzuweisen.

Wir schauen in unsrem geistigen Innern gar mancherlei, d. h. nehmen es unmittelbar wahr. Unter diesem findet sich als die allgemeinste aller unsrer Erfahrungsgegebenheiten das „Bewußtsein", verstanden als Bewußthaben oder Gewahren (Innewerden). Wir gewahren z. B. Farben und Töne, Akte des Vergleichens, der urteilenden Stellungnahme, des Wollens usw. Aber wir gewahren auch eben dieses unser Bewußthaben dieser Dinge. Wir haben also ein Bewußtsein nicht nur von den Farben, den Schmerzen, dem Zürnen und Lieben usw., sondern auch davon, daß wir dieses Bewußtsein von ihnen haben. Wir haben dieses Bewußtsein nicht durch Nachdenken und Folgern, sondern unmittelbar, d. h. wir nehmen wie die Farben so auch ihr Wahrgenommensein wahr, und ähnlich bei dem übrigen. Was wir wahrnehmen, scheint mir strenggenommen nicht unser Gewahren der innern Erfahrungsgegebenheiten zu sein, sondern die an diesen haftende Eigentümlichkeit des Gewahrtseins. Auf Grund dieser Wahrnehmung kann unser Denken das Existenzialurteil fällen: „Die mannigfaltigen Inhalte unsres geistigen Ich sind gewahrte (wahrgenommene) Gegebenheiten." Da wir nun dieses Gewahrtsein unsrer Bewußtseinsinhalte nicht erschließen, sondern unmittelbar wahrnehmen —

einerlei ob man dieses Gewahren des Gewahrens als einen direkten oder einen reflexen Akt auffaßt —, so ist uns nicht nur vom Dasein, sondern auch vom Wesen, von der Natur des Gewahrtseins eine unmittelbare und sichere Kenntnis möglich. Wir wissen durch Wesensschau, daß das Gewahrtsein der Inhalte die Natur eines Verhältnisses hat, und zwar die einer besondern Art der Bezogenheitsweise: nämlich die des Gegenwärtigseins-für, des Sichzeigens der Objekte. Nun aber erkennen wir denkend, daß zum Sinn und Wesen aller Relationen die Fundierung derselben in zwei ihrer Eigenart entsprechenden Relaten gehört. Indem darauf unser Denken diese allgemeine Einsicht auf das von uns konstatierte Gewahrtsein der Inhalte unsres geistigen Ich anwendet, gibt es uns die Erkenntnis, daß den in uns gewahrten Inhalten ein sie gewahrendes Etwas gegenüberstehen müsse. Mit diesem Schritt des Denkens ist die Vorstellung des Subjekts gebildet. Der Inhalt dieser Vorstellung „Subjekt" lautet: „Ein Etwas, das die Gegebenheiten unsres Innern gewahrt, d. h. dem diese gegenwärtig sind." Mit Hilfe dieser Vorstellung fällt mein Denken das Urteil: „Zu mir als Menschen gehört ein Bewußtseinssubjekt, d. h. ein von mir zwar nicht wahrgenommenes, aber doch aus dem von mir Wahrgenommenen mit Sicherheit erkanntes Etwas, das sich zu dem mir Bewußten als das es Gewahrende, von ihm Bewußtsein Habende verhält." Meine Vorstellung dieses Ich ist also keineswegs gänzlich leer an Inhalt; denn sie bestimmt das von mir gedachte Etwas erstens allgemein dadurch, daß es Subjekt von Gewahren (Bewußtsein) ist, und zweitens speziell dadurch, daß es das Subjekt jenes Gewahrens ist, das zum Inhalt meines empirischen geistigen Ich gehört. Auf einen Punkt ist bei diesem ersten Begriff des „Subjekts" aufmerksam zu machen. Das bis jetzt einzige Merkmal dieses Subjekts ist, daß es zu den Bewußtseinsinhalten im Verhältnis des Gewahrens steht. Das nun

ist nicht identisch mit dem Verhältnis des Erzeugens. Im Wesen des Gewahrens als solchen liegt nichts von Erzeugen und Tun, sondern bloß von Gegenwärtighaben. Wenn das Subjekt die Inhalte auch erzeugt, so ist dies ein neues und eigens zu begründendes Verhältnis und erweitert den Inhalt des Subjektbegriffs um ein Merkmal.

Bestimmte innere Wahrnehmungen geben meinem Denken Grund, das Subjekt meines Bewußtseins nicht lediglich als gewahrendes Etwas aufzufassen. Es handelt sich um meine Erfahrung der einzigartigen Zusammengehörigkeit des Wahrnehmens mit dem, was in meinem empirischen geistigen Ich geschieht, mit den Vorgängen des Denkens, den Akten des Wollens usw. Es erweist sich das Gewahren der Gegenstände, der Vorstellungen und Begriffe als wesensmäßig notwendig, um z. B. mittels dieser Elemente ein Urteil psychisch vollziehen zu können. Ebenso bedarf das Wollen des Gewahrens und des Denkens, um vollziehbar zu sein. Es sind aber das, was wir Gewahren, Urteilen, Schließen, Wollen usw. nennen, nicht identische innere Wirklichkeiten, sondern wesensverschiedene. Gewahren ist nicht Urteilen und nicht Wollen, und umgekehrt. Das Gewahren denkt nicht und das Denken selbst gewahrt nicht. Die eine Funktion ist nicht die andere und übt auch nicht die andere aus. Vor allem ist folgender Wesensunterschied wichtig. Das Gewahren, so haben wir schon gesagt, ist nicht Tun. Dagegen hat solches geistige Geschehen wie das Miteinandervergleichen, das Sichbesinnen, das Formulieren eines Satzes, das Bilden von Begriffen, Vorstellungen und Urteilen usw. die Natur des Tuns, und zwar so unmittelbar, daß wir gerade in diesen Erlebnissen den Sinn des „Tuns“ erfassen. Dieser Sinn besteht darin, ein Geschehen zu sein, durch das etwas entsteht. Durch das Geschehnis des Vergleichens zweier Inhalte miteinander entsteht z. B. in meinem Bewußtseinsinhalt das Wissen der Ähnlichkeit jener Inhalte. Dieses Tun ist eine eigenartige Re-

lation: eine Beziehung zwischen etwas, das entsteht, und etwas, wodurch es entsteht. Ein Überlegen entsteht z. B. unter Umständen durch den Willen, über etwas nachzudenken. Das Glied, von dem das Tun ausgeht, will ich als „das Tuende" und das Gegenglied als das „Geschaffene" (Getane) bezeichnen. Dieses „Tuende" nun ist bei unsrem geistigen Tun entweder das betreffende Geschehen, z. B. der Akt der Vergleichung, unmittelbar selbst, oder es hat seinen Sitz in einem Subjekt, von dem dieses Geschehen ausgeht. Nun liegt das Besondere des geistigen Tuns darin, daß es seine innere Grundlage in dem Bewußtsein von dem besitzt, auf das es aufbaut oder das es verarbeitet. Das Vergleichen ist z. B. nur möglich, wenn das, was verglichen wird, dem Vergleichenden gegenwärtig ist, d. h. zum Akt des Vergleichens gehört wesensnotwendig das Bewußtsein von den zu vergleichenden Inhalten. Bewußtsein von Inhalten aber hat nur das Subjekt des Gewahrens. Also ist jenes „Tuende", dessen Tun das Miteinandervergleichen ist, identisch mit dem wahrnehmenden Subjekt in uns, so daß dieses Subjekt sich zum Inhalt unsres geistigen Ich nicht bloß gewahrend verhält: es tut auch etwas.

Angenommen, in uns sei das „Tuende" nicht identisch mit dem Subjekt, von dem das, womit jenes Tun sich beschäftigt, wahrgenommen wird, so hätte dieses Tuende eben kein Bewußtsein, kein Wahrnehmen von dem, was es tut; könnte dann aber auch, wie gezeigt, nicht leisten, was es tut. Hat aber das Tuende Bewußtsein von seinem Tun, so ist es ein gewahrendes Subjekt. Auf jeden Fall verhält sich also das gewahrende Subjekt nicht bloß gewahrend, sondern auch tätig. So muß auch z. B. das in uns Wollende, da zum Wollen Denken und Gewahren der Motive usw. gehört, notwendig zugleich denkendes und wahrnehmendes Subjekt sein. Die durch unsre innere Erfahrung bezeugte Zusammengehörigkeit der wesensverschiedenen Akte unsres geistigen

Ich miteinander und mit dem Gewahren erklärt sich somit nur durch die Annahme, daß das gewahrende Subjekt, informiert durch die von ihm wahrgenommenen Inhalte, in unsrem geistigen Geschehen tätig ist und die entsprechenden Akte des Vergleichens, Urteilens, Folgerns, Sichbesinnens, Annehmens, Ablehnens, Wollens, Widerstrebens usw. setzt. Mit der Bildung dieses Gedankens ist das wahrnehmende Subjekt erkannt als denkendes, fühlendes, wollendes Subjekt usw., oder genauer als das eine Subjekt, das denkt, fühlt, will usw., und dem zugleich diese seine Akte wie deren Inhalte auch gegenwärtig sind. So ist die Vorstellung des einen unsrem Bewußtseinsinhalt teils gewahrend teils aktiv gegenüberstehenden und zu Grunde liegenden Subjekts allerdings nicht ein uns unmittelbar gegebenes Bewußtsein, aber doch eine naturnotwendige Erkenntnis unsres mit dem, was wir in uns wahrnehmen, verbündeten und darüber reflektierenden Denkens.

Kant hat nach unsern Ausführungen recht darin, daß die allgemeinste subjektive Bedingung unsres Denkens das Bewußtsein ist, und zwar im Sinne von Gewahren. Unrecht hat er jedoch darin, dieses Bewußtsein mit dem „denkenden Ich“ oder dem Bewußtseinssubjekt zu identifizieren. Das war ihm nur möglich durch ein völliges Verkennen des dem „Bewußtsein“ eigentümlichen Wesens. Aus diesem ersten Fehler ist der zweite hervorgegangen, das vom „Bewußtsein“ unterschiedene Subjekt als ein außerhalb des Bewußtseins existierendes Sein aufzufassen, das lediglich irgendwie im äußerlichen und auf andre Subjekte übertragbaren Besitze dieses „Bewußtseins“ sei. Wir haben gesehen, daß das Denken auf Grund der Erkenntnis des Wesens des Gewahrtseins als eines eigenartigen Verhältnisses von dem Bewußtsein selbst das Bewußtseinssubjekt unterscheiden muß, daß aber zugleich zwischen diesem Subjekt, unsrem Bewußtsein und unsrem geistigen Tun das unmittelbarste Verhältnis

besteht. Das Subjekt steckt aufs innerste im Bewußtseinsgeschehen drin. Es lebt sein ihm eigentümliches Leben, indem es empfindet, gewahrt, denkt, fühlt, will usw. Das alles ist Fleisch von seinem Fleisch und Blut von seinem Blut. Nichts ist darum weniger berechtigt, als mit Kant zu sagen, unsre substanziale Seele sei ein uns völlig unbekanntes Etwas, weil wir keine Anschauung von ihr hätten. Aber die vielen geistigen Akte und Zustände unsres Innern, die wir durch Anschauung kennen, sind nichts anderes als die unmittelbaren Lebensäußerungen unsres Seelengrundes, ohne die dieser ein totes und nutzloses Etwas wäre.

Zwölftes Kapitel.

Metaphysische Erörterung der Willensfreiheit.

Unter den Attributen der menschlichen Seele ist keines für unsern Persönlichkeitscharakter entscheidender, zugleich aber auch wissenschaftlich umstrittener als das der Willensfreiheit oder des liberum arbitrium. Nach den Deterministen hat jeder Willensakt, weil er ein in einem bestimmten Augenblick in uns stattfindendes Geschehen ist, ein ihm vorausgegangenes anderes Geschehen der einen oder andern Art zur Voraussetzung, durch das es gesetzmäßig herbeigeführt oder mit andern Worten determiniert ist. Es ist kein Zufall, daß alle, welche die Seele unter Leugnung ihrer Substanzialität irgendwie mit dem Inbegriff der Bewußtseinsgeschehnisse identifizieren, auch der deterministischen Auffassung des Wollens huldigen. Willensfreiheit im legitimen Sinne des Wortes, nämlich gedacht als Vermögen der Seele, sich selbst zum Wollen zu bestimmen, kann unsrer Seele nur von solchen zuerkannt werden, welche in ihr ein den Bewußtseinsgeschehnissen zu Grunde liegendes substanziales Subjekt erblicken. Den Beweis dafür werde ich im Folgenden erbringen. Alles dreht sich, um die Lehre

von der Willensfreiheit zu sichern, um die Frage, wer oder was die Ursache sei, von der die Willensakte gesetzt werden. Man kann die Bedeutung dieser Frage nicht besser verstehen, als wenn man von Kants Theorie des Wollens und der Willensfreiheit seinen Ausgang nimmt.

Zum Problem der Freiheit hat Kant in der dritten seiner berühmten vier „Antinomien der reinen Vernunft" Stellung genommen. Drei Punkte treten dabei hervor. Erstens behauptet Kant, die freie Kausalität könne ihre Wurzel nicht in einem zeitlichen Geschehen, sondern nur in einem unzeitlichen Beharrlichen haben. Zweitens ist nach ihm das Vorhandensein der Willensfreiheit theoretisch nicht erkennbar, d. h. weder wahrnehmbar noch beweisbar. Drittens lehrt er, daß alles außer und in uns stattfindende Geschehen ausnahmslos durch ein anderes ihm vorausgehendes empirisches Geschehen mit strenger Regelmäßigkeit determiniert sei, so daß ein etwaiges Eingreifen der Freiheit das durch diesen empirischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung bestimmte Geschehen in der Seele und der Welt in keiner Weise ändern dürfe und könne.

Nach dem dritten Lehrpunkt Kants geschehen alle unsre Willensakte und Willenshandlungen so, als ob es keine Freiheit gäbe; denn sie sind nach Kant durch ihre empirischen Ursachen, zu denen die Freiheit nicht gehört, allesamt restlos determiniert. Dieser Punkt in der Theorie Kants ist offensichtlich die Grundlage für den an zweiter Stelle genannten Punkt. Denn ist alles, was in unsrem Innern in und außer unsrem Willen erfahrungsmäßig geschieht, durch anderes erfahrungsmäßiges Geschehen vor ihm verursacht und determiniert, so läßt sich aus keiner Erfahrung, die wir machen, logisch erschließen, daß unser Wille frei sei. Doch gilt dies nur dann, wenn unter dem Geschehen, von dem wir wahrnehmen, daß es dem Willens-

akt vorausgeht, ihn herbeiführt und bestimmt, sich der freie Kausalakt nicht befindet; denn befände er sich darunter, so wäre das Wollen zwar determiniert, aber durch einen Akt, der nicht auch selber wieder determiniert, sondern frei wäre. Hiergegen wendet sich nun der erste Punkt der Kantschen Theorie. Er besagt, der freie Akt könne in der Reihe der empirischen Bedingungen unsres Wollens und Handelns überhaupt nicht vorkommen und wahrgenommen werden, weil er dann in einem bestimmten Zeitpunkte stattfinden müßte, und er, wenn dies der Fall sein sollte, unter das Kausalgesetz fiele, d. h. nicht frei wäre. So sind die drei Punkte der Kantschen Theorie der Freiheit durch eine innere Logik miteinander verknüpft. Wie haben wir uns zu ihnen zu stellen?

Der Schlüssel der ganzen Schwierigkeit liegt in Kants Auffassung der Naturkausalität. Diese nimmt ihren Ausgang von der Erscheinung des Geschehens und der Aufeinanderfolge verschiedenen Geschehens in der von uns wahrgenommenen physischen Welt um uns und seelischen Welt in uns. Jedes Geschehen ist nach seinem Wesen ein zeitlicher Vorgang; es besteht ja darin, daß in einem gewissen Augenblick etwas vor sich geht, d. h. daß eine gewisse Veränderung abläuft. Den Gegensatz zum Geschehen bildet das „Beharrliche“ (das Beharrende, das Statische, das Sein). Nun stellt Kant für das Geschehen das streng und ausnahmslos gültige Gesetz auf: „Jedem Geschehen geht ein anderes Geschehen voraus, dem es in strenger Regelmäßigkeit folgt.“ Das ist nach ihm Sinn und Inhalt des Kausalgesetzes, d. h. des Gesetzes der Kausalität der Natur oder der Erscheinungen. Es ist dabei wichtig zu beachten, wie Kant dieses Gesetz begründet. Er leitet es nicht analytisch aus dem Begriff des Geschehens ab, auch nicht induktiv aus den Erfahrungen, die wir bei dem, was geschieht, machen. Vielmehr begründet er es transzendental.

Unsre wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis der Naturerscheinungen kann nur dann eine durchgängige Einheit sein, wenn kein Geschehen plötzlich zu irgend einem beliebigen Zeitpunkt und an irgend einer beliebigen Stelle als ein ganz Neues in der Natur auftaucht, wenn es vielmehr umgekehrt immer mit einem andern ihm voraufgehenden Geschehen nach der Regel zusammenhängt, daß, wenn das Geschehen C stattfindet, ihm das bestimmte Geschehen B vorausgegangen sein muß, dem Donner z. B. der Blitz usw. Infolge dieser transzendentalen Ableitung des Kausalgesetzes hat dieses für Kant nicht bloß den Inhalt, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben muß, sondern enthält es zugleich die nähere Bestimmung dieser Ursache in sich. Die Ursache eines Geschehens in der äußern oder innern Natur muß nämlich, das sagt Kant, auch wieder ein Geschehen sein, und sie muß sowohl jenes erste Geschehen eindeutig determinieren als auch selbst durch ein ihm vorausgehendes drittes Geschehen eindeutig determiniert sein.

Wenden wir nunmehr diese Grundsätze auf das Wollen an. Jeder Willensakt stellt ohne Zweifel ein Geschehen dar; er geht ja in einem bestimmten Zeitpunkt in unsrem Innern vor sich. Ihm muß also nach den Prinzipien Kants ein anderes Geschehen vorausgegangen sein, auf das er nach strenger Regel folgt, und das also seine Ursache ist. Dieses andere Geschehen unterliegt aber demselben Gesetz, so daß jeder Willensakt ein Glied in einer Reihe sukzessiver Vorgänge ist, von denen jeder genau wie er selbst durch seine Ursache eindeutig determiniert ist. Für den Begriff der Freiheit ist hier evident nirgendwo Raum. Aber auch noch ein anderes zeigt sich, daß nämlich Kant in der ganzen Natur, ob sie nun die äußere physische oder die innere seelische Natur sei, nur die eine und gleiche Art der Kausalität kennt, nämlich nur ihre primitivste und unvollkommenste Form, die mechanische und äußerliche

Form der Kausalität: das regelmäßige Aufeinanderfolgen heterogener, durch keine von uns durchschaubare Notwendigkeit miteinander zusammenhängender Vorgänge. Das ist aber ein schwerer Fehler in der Kausalitätstheorie Kants; denn in unsrer innern Erfahrung können wir noch einen wesentlich andern Zusammenhang, durch den sich Geschehen erklärt, konstatieren: ich meine den Sinnzusammenhang. Es entstehen in uns Zustände und Akte, die nicht einfach darum sind, weil ihnen gewisse andere Vorgänge vorausgegangen sind, sondern weil sie in sinnmäßigem Zusammenhang mit ihnen stehen und durch sie gefordert sind. Die zeitliche Beziehung ist hier für die Kausalbeziehung vollkommen Nebensache. Wenn mich z. B. eine gewisse Nachricht traurig stimmt, so liegt die Ursache für diese Trauer in dem von mir erkannten Inhalt dieser Nachricht und kann gleichzeitig mit dieser Kenntnis zusammenbestehen. Ebenso wenn ich Evidenz und Gewißheit auf Grund meiner Einsicht in die logischen Zusammenhänge gewisser Erkenntnisse erlebe. Bei den eigentlichen Willensakten kommt nun gerade diese höhere Form der Kausalität und nicht die mechanische Naturkausalität als die entscheidende Kausalität in Frage; denn wenn ich einen bestimmten Willensakt setze, d. h. ein Bestimmtes will, so ist die Ursache dafür ein bestimmtes Erkennen, dessen Inhalt für mich Motiv ist, das Betreffende zu wollen. Kant berücksichtigt aber dies gar nicht oder betrachtet wenigstens dieses Kausalverhältnis ganz so, als ob es sich nicht von der mechanischen Naturkausalität seines Kausalgesetzes wesenhaft unterscheide.

Das Gesagte muß jedoch vor einem Mißverständnis bewahrt werden. Wenn ich von einer Kausalbeziehung in der Form des Sinnzusammenhangs sprach, so will ich damit doch nicht sagen, daß der begründende Sinn das durch ihn inhaltlich begründete seelische Geschehen auch erzeuge,

d. h. ins Dasein rufe. Wenn z. B. der Inhalt einer Nachricht mich traurig macht, so erzeugt er nicht unmittelbar selbst den seelischen Gefühlszustand der Trauer. Diesen „erzeugt“ vielmehr das seelische Subjekt oder Ich. Der von diesem Subjekt wahrgenommene Inhalt ruft in ihm und durch es die Gefühlsreaktion der Trauer hervor. Die Besonderheit dieser Kausalbeziehung besteht also darin, daß die ein gewisses Geschehen herbeiführende Ursache nicht sowohl ein gewisses ihm vorausgehendes anderes Geschehen ist, als vielmehr ein gewisses Sein, das auf Grund eines bestimmten Wissens jenes Geschehen hervorruft. Es ist mit andern Worten ein Fehler Kants zu meinen, daß alles, was um und in uns Ursache eines gewissen Geschehens ist, auch selbst ein Geschehen sein muß. Wir erfahren vielmehr in der Natur, daß das gleiche Geschehen ganz verschiedenes Geschehen verursachen kann. Derselbe Sonnenschein bewirkt im Bewußtsein die Empfindungen von Licht und Farbe, in den Tieren und Pflanzen das Wachstum, im Wasser die Erwärmung und Verdunstung usw. Zum Teil beruht diese Verschiedenheit der Wirkung eines Geschehens auf dem Mitwirken andern Geschehens. Damit erklärt sich aber nicht alles. Hängt z. B. eine Wanduhr etwas schief, so geht sie nicht, und sie tut dies so lange nicht, als sie in dieser Lage bleibt. Hier greift ein statisches Moment in die Kausalbeziehung ein. Fährt man mit einem eisernen Nagel über eine Glasscheibe, so entsteht durch dieses Geschehen keine Ritzung der Scheibe, fährt man aber mit einem Diamanten über sie, so tritt diese Wirkung ein. Die Glasscheibe ist also auch eine Ursache dessen, was an ihr geschieht; denn es hängt mit von ihr ab, daß in dem einen Falle Ritzung eintritt, im andern nicht. Es ist dies die Kausalität des Substrates. Daß es eine solche Kausalität geben muß, ergibt sich daraus, daß ein Geschehen nicht in der Luft schweben kann, sondern an einem Etwas ge-

schieht, d. h. in dem Veränderungsvorgang eines Seienden besteht. Es kann aber nicht an allem alles geschehen; im Auge kann z. B. keine Gehörserregung hervorgerufen werden. Also ist auch die Seinsbeschaffenheit des Substrates eines Geschehens mit zu den Ursachen dieses Geschehens zu rechnen.

Nicht alle Substrate sind in gleicher Weise eine Mitursache des an ihnen hervorgerufenen Geschehens. Die einen verhalten sich rein passiv. Es wird ihnen etwas angetan durch die wirkende Ursache, und von ihrer Beschaffenheit hängt lediglich ab, ob und was ihnen von einem bestimmten Geschehen angetan werden kann. In der andern und höheren Art aber verhalten die Substrate sich auch setzend oder aktiv. Ihnen wird nicht nur etwas angetan und gegeben, sondern sie bringen auch selbst etwas in sich hervor. Das sind die Substrate, welche wir als geistiges Subjekt von Akten bezeichnen. Das unterste von ihnen sind wir Menschen. Erst bei ihnen kann die freie Kausalität in Frage kommen. Gehen wir darum dazu über, diese genauer zu betrachten.

Was bedeutet es, wenn wir von einem freien Willensakt sprechen? Es bedeutet, unser geistiges Subjekt könne mittels seines Willensvermögens einen Willensakt setzen, ohne daß diesem Willensakt ein anderes Geschehen vorausgegangen sei, zu dem er in dem Verhältnis der gesetzmäßigen Folge stehe. „Frei“ ist eben jenes Geschehen, dessen Ursache zu seiner Verursachung nicht durch etwas eindeutig (notwendig) determiniert ist. Gegenstand der Freiheit ist also die Setzung des betreffenden Willensaktes. Das Subjekt aber dieser Freiheit ist die diesen Willensakt setzende Ursache, nämlich das mit dem Willensvermögen ausgestattete geistige Subjekt, die Seele. Besteht nun, frage ich, die Ursache des freien Willensaktes — er werde symbolisiert durch w — in einem Geschehen? Nach Kants

Definition der Kausalität müßte diese Frage ohne weiteres bejaht werden. Wie aber verhält es sich damit in Wirklichkeit? Ein Geschehen haben wir selbstverständlich in dem Willensakt vor uns, der den Gegenstand der Freiheit bildet. Aber es handelt sich bei unsrer Frage nicht um ihn, der ja die Wirkung ist, sondern um seine Ursache, um das, was diesen Willensakt w setzt, ihn ins Dasein ruft. Faßt jemand diese Kausalität mit Kant als ein Geschehen, als einen Vorgang auf, so frage ich, wo und was es für ein Geschehen sei. Sucht man es in den dem Wollen vorausgehenden und es motivierenden Erkenntnisakten, so hat man freilich ein Geschehen vor jenem Geschehen, in dem der Willensakt besteht. Aber man macht dann aus dem, was Motiv für das wollende Subjekt ist, die unmittelbare Ursache selbst, die den Willensakt erzeugt. Das aber ist eine unmögliche Vorstellung und wäre vor allem mit der Idee der „freien" Setzung des Willensaktes durch seine Ursache unvereinbar. Man müßte folglich dieses „Geschehen", durch das der Willensakt frei gesetzt würde, in einem Geschehen im Willensvermögen selbst suchen. Allein ein Geschehen im Willensvermögen ist doch nichts anderes als selbst ein Willensakt, ein actus voluntatis. Die Ansicht käme also darauf hinaus, daß man dem in Frage stehenden Willensakt w einen andern Willensakt w^1 vorausgehen ließe, der ihn erzeugte. Aber dann fragte sich, welcher dieser beiden Willensakte nun eigentlich der *freie* Akt wäre. Der Voraussetzung nach müßte es der Akt w sein; er kann es aber nicht sein, wenn der ihn herbeiführende Akt w^1 notwendig und nicht frei wäre. Also muß der Akt w^1 der eigentlich und ursprünglich freie Akt sein, und er zieht den Willensakt w notwendig nach sich, da dieser ja durch ihn erzeugt würde. Ist nun so der Willensakt w^1 der *frei* gesetzte Akt, so muß auch er eine ihn setzende Ursache haben, und diese ist entweder ein Geschehen oder ein Sein.

Jene Annahme, die Ursache des als frei angesehenen Willensaktes w in einem Geschehen, das ihm vorausgeht, zu suchen, hat uns also gar nichts genützt. Wir stehen vielmehr mit der Annahme eines solchen Geschehens w^1 wieder ganz genau bei der Frage, von der wir ausgegangen sind, welches die den freien Akt unmittelbar setzende Ursache sei. Es ergibt sich somit evident, daß wir die Ursache des freien Willensaktes nicht in einem Geschehen vor oder in dem Willensvermögen des Subjekts suchen dürfen, sondern sie in der Substanz des Willensvermögens, d. h. im statischen Sein desselben suchen müssen. Was dagegen als „Geschehen" im Willen dabei in Frage kommt, das ist das durch den Willen Gesetzte, ist der Akt des Wollens, also das Objekt der Freiheit, nicht ihr Subjekt.

Die Sachlage der Freiheit ist mithin diese. Das beharrliche geistige Subjekt setzt Willensakte, oder es macht, daß in ihm Akte des Wollens entstehen. In diesem Setzen ist es frei. Dies heißt: Zwar muß der Setzung eines Willensaktes durch das geistige Subjekt in diesem ein Erkennen des zu Wollenden und entsprechender seine Wahl leitender Motive vorausgehen. Aber sein Setzen des Willensaktes steht zu diesen Erkenntnissen nicht in dem Verhältnis der streng regelmäßigen (gesetzmäßigen) Folge. Vielmehr liegt die letzte und eigentliche Entscheidung über die Setzung des Willensaktes bei ihm, dem Subjekt selbst.

Die Setzung des Willensaktes erfolgt selbstverständlich in einem gewissen zeitlichen Augenblick und bedeutet auch einen Übergang des Subjekts aus Potenzialität in Aktualität, aus seinem Setzen-können in wirkliches Setzen. Zum Vollzug dieses Übergangs genügt der reine Besitz des Willensvermögens nicht. Es bedarf vielmehr dazu eines Anstoßes von außen. Dieser erfolgt durch das dem Subjekt gegenwärtige Erkennen von Zielen und Motiven des Wollens. Bei dem kausalen Einfluß aber, der von diesem Erkennen

auf das Wollen ausgeht, macht sich nun die Mitbedeutung des Substrates bei der Kausalität geltend. Dieses Substrat ist hier nicht von der Art jener niedern Art der Substrate, denen einfach durch ein verursachendes Geschehen eine Veränderung angetan wird, sondern es hat die Natur des Geistes, dessen höhere Vollkommenheit sich darin offenbart, bei der Überführung seiner Potenzialität in Aktualität durch ein dazu dienendes Geschehen — hier das Erkennen — aktiv mitbestimmend zu sein. So erfolgt die Aktualisierung des Willensvermögens, d. h. die Setzung eines bestimmten Willensaktes in gemeinsamer Aktivität durch das Geschehen des Erkennens und das Sein des Willensvermögens. Diese Aktualisierung besteht in der Erweckung eines bestimmten Wollens in der Seele. Und dieses Wollen ist frei. Es ist dies darum, weil das geistige Subjekt durch das vorausgehende Erkennen zu dieser Setzung nicht so determiniert wird, daß seiner eigenen Aktivität nichts zu tun übrig bliebe, als einfach auszuführen, wozu es durch jenes Erkennen determiniert wird. Das geistige Subjekt hat hierbei vielmehr mitzusprechen und mitzubestimmen. Darin liegt die für seine Natur charakteristische Eigentümlichkeit der freien Aktivität.

Unsre Analysen haben ergeben, daß Kant in gewissem Sinne von einem richtigen Empfinden geleitet war, als er lehrte, die freie Kausalität könne nicht in einem Geschehen, müsse vielmehr in einem „Beharrlichen“ wurzeln. Dieses Beharrliche denkt er sich als den „intelligiblen Charakter“ des Menschen. Die „Beharrlichkeit“ aber dieses dem empirischen Charakter zu Grunde liegenden intelligiblen Charakters scheint Kant in dem extremen Sinne zu verstehen, daß er ihn für etwas ewig Fixiertes hält. Schreibt er doch: Die den Menschen zum Handeln bestimmende freie Vernunft ist hierbei „allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie

nicht in der Zeit und gerät etwa in einen neuen Zustand.... Daher kann man [z. B. im Fall, daß ein Mensch lügt] nicht fragen: Warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: Warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben" (Krit. d. rein. Vern.[2] S. 584)[1]. Nun ist allerdings richtig, daß auf die Frage: Warum hat der freie Wille so und nicht anders entschieden? zuletzt keine Antwort möglich ist; denn gerade darum, weil er freier Wille, hat er auf die Motive deshalb so reagiert, weil er so gewollt hat. Gleichwohl darf Kant nicht auch dies sagen, daß der freie Wille im Willensakt nicht „sich selbst", sondern nur die Erscheinungen bestimmt habe; denn seine freie Kausalität besteht ja doch in nichts anderem als in der Setzung des Willensaktes, und dieser bedeutet eine Selbstbestimmung des Subjekts, nicht aber das Bestimmen von etwas anderem, das sich zu ihm dem Subjekt lediglich als eine „Erscheinung" verhielte. Erst recht ist der letzte Satz Kants bedenklich. Wenn es, ob der Mensch gut oder böse will und handelt, davon abhängt, welcher intelligible Charakter hinter seinem empirischen Charakter steht, und wenn jener etwas Beharrliches, also auch Unveränderliches ist, dann mag man ja immerhin sagen, daß die Willensakte des Menschen dadurch außer in dem immer wieder rückwärts bedingten empirischen Geschehen auch in einer Kausalität wurzeln, die ein An-

[1] Vgl. hiermit die noch weiter gehende Stelle: „Viele Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äußern, bleiben für uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren. Das den Erscheinungen zu Grunde liegende transzendentale Objekt und mit demselben der Grund, warum unsre Sinnlichkeit diese vielmehr als andre oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist" (S. 641 f.).

fang des Geschehens und in diesem Sinne frei ist. Aber von einer Freiheit in dem Sinne, daß der Mensch verantwortlich zu machen wäre für sein Tun und Lassen, kann doch bei der Kantschen Auslegung der Natur des Freiheitsgrundes und der Behauptung der Ohnmacht der Freiheit gegenüber dem faktischen Lauf der Natur am Leitseil der mechanischen Kausalität keine Rede sein. Daß der Freiheitsgrund in einem „Beharrlichen" gelegen sein müsse, darf darum nicht als Identität desselben mit einem unabänderlichen intelligiblen Charakter, dessen Erscheinung der empirische Charakter des Menschen wäre, ausgelegt werden, sondern besagt nur, daß er in einem Sein, nicht einem Geschehen wurzelt, nämlich im daseienden Wesen des mit dem Vermögen des Wollens ausgestatteten geistigen Subjekts. Dieses setzt, verbunden mit den entsprechenden Vernunftakten, in bestimmender Aktivität die Willensakte, und ist eben darum dafür verantwortlich, ob sein tatsächliches Wollen mit dem, was es wollen und nicht wollen soll, übereinstimmt oder nicht. Das ist freilich eine wesentlich andre Auffassung der Freiheit als die Kantsche.

An zweiter Stelle macht Kants Freiheitstheorie es zu erwägen notwendig, ob das Vorhandensein der Freiheit erkennbar sei. Wenn wir diese Frage erörtern, müssen wir selbstverständlich den Freiheitsgrund so auffassen, wie es sich uns im Vorigen als notwendig ergeben hat. Die Erkenntnis nun, daß unser geistiges Subjekt in diesem Sinne frei sei, ist zu gewinnen entweder durch unmittelbare Anschauung oder durch Beweis. Ersteres kommt nicht in Frage, da wir ja unser geistiges Subjekt nicht zu schauen vermögen und es darum auch nicht in seiner innersten Werkstatt belauschen können. Durch Beweis aber können wir unsre Freiheit nur dadurch erkennen, daß wir Tatsachen konstatieren, die nur durch die Annahme der Freiheit unsres Subjekts sinngemäß erklärbar sind. Solche Tatsachen haben

wir nun in dem, so lange unsre geschichtliche Kenntnis zurückreicht, in jedem Menschen sprechenden Verantwortlichkeitsbewußtsein für sein Tun und Lassen sowie in der Geltung von Sollen, Dürfen und Nichtdürfen für unser Wollen und Handeln. Die wichtigste Tatsache aber liegt im Wesen unsres Wollens, wenn wir dieses Wesen durchschauen und über das, was aus ihm folgt, reflektieren. Θεὸς ἀναίτιος, αἰτία ἑλομένου — dieses Platonische Urteil über unser Schicksal wäre ohne Sinn und Berechtigung ohne unsre Willensfreiheit.

Der dritte beachtenswerte Punkt der Freiheitstheorie des Philosophen von Königsberg ist dessen Behauptung, daß durch den kausalen Einfluß der Freiheit auf unser Wollen und Handeln der durch die Naturkausalität determinierte Ablauf des physischen und seelischen Geschehens niemals und nirgendwo geändert werden dürfe; denn sonst vermöchten wir in unsrer wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis die — äußere und innere — Natur nicht als eine durchgängige Einheit zu erfassen. Merkwürdig ist nur, daß Kant, wie hypnotisiert vom mechanischen Weltbilde Newtons und in dasselbe auch, was Newton selbst nie in den Sinn gekommen war, die innere Natur oder die seelischen Vorgänge mit einbeziehend, gar keinen Blick dafür hatte, daß eine wirkliche Einheit der Welt aller „Erscheinungen" und der für sie geltenden Prinzipien unsrer Erfahrung tatsächlich gar nicht besteht. Für die seelischen Vorgänge unsres Bewußtseins und die physischen Vorgänge, die wir als „Natur" zusammenfassen, gelten ja gar nicht dieselben Prinzipien und Zusammenhänge. Beide bilden zwei wesensmäßig verschiedene Reiche des Seins und Geschehens. Sogar die Kausalität hat, wie ich schon erwähnte, im Geistigen eine wesentlich andre Form als im Mechanisch-Physischen. Die Natur geht deshalb auch gar nicht wirklich völlig allein und unbeeinflußt ihren Weg. In ihre Zusammenhänge greift vielmehr umändernd die geistige Welt ein und bringt aus

den Elementen der Natur mit bedachter Benutzung ihrer Gesetze die zahllosen Werke der Kultur hervor. Wäre der Geist ein Stück der Natur selbst, so entstünden nicht die Häuser und Schiffe, die Maschinen, die Bücher, die Veredelung der wilden Pflanzen und Fruchtbäume zu Kulturpflanzen usw.; denn die Natur würde, sich selbst überlassen, eben Natur bleiben und nicht die künstlichen Werke der Kultur aus sich hervortreiben. Wenn wir uns also bei der Betrachtung des Kosmos nicht auf die Naturwissenschaft und ihren Gegenstand beschränken, wenn wir ihn vielmehr nach seinem ganzen Inhalt und gemäß seinem wirklichen Aussehen nehmen, dann müssen wir außer der Natur auch die von ihr wesenhaft verschiedene Welt der Kultur im Kosmos erblicken und dürfen einen ändernd und bestimmend in den Ablauf des Naturgeschehens eingreifenden Einfluß des geistigen Prinzips nicht nur nicht für unmöglich erklären, haben ihn vielmehr als Tatsache anzuerkennen. Da nun für das geistige Prinzip die Freiheit des Wollens wesentlich ist, durch das Wollen aber das Handeln bestimmt wird, so müssen wir die Möglichkeit einer Änderung des Naturlaufs durch die Freiheit einräumen. Ohne einen solchen Einfluß könnte ja auch unmöglich irgendeine Willenshandlung des Menschen moralisch gut oder schlecht heißen. Was nützte es mir z. B. mich zu entscheiden, in einer gewissen Sache die Wahrheit gestehen und nicht lügen zu wollen, wenn dieser geistige Akt meiner Freiheit doch unvermögend wäre, das Sprechen der Lüge, wozu mich etwa eine natürliche Tendenz treibt, zu verhüten? Man kann nur das eine fordern, daß die Gesetze, durch welche die Naturvorgänge untereinander zusammenhängen, durch das freie geistige Prinzip dort, wo es tätig wird, nicht geändert und aufgehoben werden, da sonst jede Vorausberechnung des Naturgeschehens in der Tat unmöglich wäre. Nur folgt aus dieser Forderung nicht, daß die freie Ursache überhaupt

nichts am Ablauf des Naturgeschehens ändern könne. Psychologie, Physik und Mathematik zeigen die Möglichkeit, daß durch das geistige Prinzip die Richtung der in der Natur tätigen Energien ohne Vermehrung und Verminderung der Energie geändert werden kann. Da haben wir das, was die Freiheit braucht, um nicht zur Sterilität verdammt sein zu müssen, und was es zugleich unmöglich macht, durch die reine, vom Einfluß des Geistigen absehende Naturwissenschaft den ganzen Inhalt des Kosmos, d. h. auch Kultur und Geschichte begreifen zu wollen. Wir müssen uns also im besprochenen dritten Punkte durchaus gegen Kant erklären. Seine Freiheitstheorie genügt weder den Tatsachen noch dem Denken.

Schluß.

Nachdem in unsern Ausführungen Kant so oft zu Wort gekommen ist, wollen wir ihn auch in unsrem Schlußwort noch einmal hören, und zwar gemäß dem, was er in seinen „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ uns sagt. In seinem „Beschluß“ hebt er in § 57 zunächst noch einmal hervor, es sei, da alle unsre Anschauungen und Begriffe nur den Sinn hätten, uns Erfahrungserkenntnis möglich zu machen, eine Ungereimtheit, mittels dieser Erkenntnismittel die transzendenten Gegenstände „bestimmen“ zu wollen. Wir sind mit dieser Auffassung Kants durch unsre Untersuchungen ganz vertraut geworden und haben sie in die ihr gebührenden Schranken zurückweisen können. Man sollte nun annehmen, daß Kant, wenn er konsequent dächte, das Transzendente überhaupt leugnen würde. Allein, das kommt Kant nicht in den Sinn. Vielmehr fährt er nach den vorhin genannten Ausführungen fort: „Es würde aber anderseits eine noch größere Ungereimtheit sein, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen oder unsre Erfahrung für

die einzig mögliche Erkenntnisart der Dinge, mithin unsre Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern diskursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten." Ja, Kant räumt noch mehr ein. Er fühlt recht wohl, daß man ihm sagen werde, wenn die transzendenten Gegenstände, wenn Gott und die Seele für uns etwas gänzlich Unerkennbares seien, so erscheine es höchst töricht, auch nur eine Minute Zeit auf die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen zu verschwenden. Aber er antwortet: Trotzdem es uns nicht möglich ist, diese Dinge zu bestimmen, so sind wir „dennoch nicht so frei von der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung tut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück und läßt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt". Was aber bedeutet dies? frage ich. Nichts anderes, als daß unser Geist auf Grund seiner Natur Metaphysik zu pflegen genötigt ist. Auch dafür haben wir Kants Zeugnis. Im selben Paragraphen lesen wir: „Denn Metaphysik ist vielleicht mehr wie irgendeine andere Wissenschaft durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt und kann gar nicht als das Produkt einer beliebigen Wahl oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen ... angesehen werden." Nach Abschluß des § 60 gesteht darum Kant bei der „Auflösung der allgemeinen Frage", wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, sogar: „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornehmlich dem nachdenkenden Menschen, Metaphysik sein."

Unsre gegenwärtige Zeitlage regt in ganz besonderem Grade die Geister wieder zum „Nachdenken“ über Sinn, Ursprung und Ziel alles Seins an. Sie läßt die Menschen sich darauf besinnen, daß sie ein Etwas in sich tragen, das kein feindliches Bajonett ihnen rauben kann: eine geistige, freie, unsterbliche Seele, und daß über ihnen ein Wesen thront, das mächtig und gerecht genug ist, um, wenn die von seiner Vorsehung bestimmte Zeit gekommen ist, die tönernen Throne derer zu zerbrechen, die, weil sie die Gewalt haben, glauben, die Menschenrechte von Ländern und Völkern ungestraft mit Füßen treten zu dürfen. Gewiß sind es in erster Linie Religion und Glaube, denen die Menschheit diese tröstliche Zuversicht verdankt. Aber der Mensch, der von der Natur den Trieb bekommen hat, auch durch seine Vernunft die letzten Probleme des Seins und Lebens zu erforschen, hätte ein Danaergeschenk empfangen, wenn es seiner Vernunft, wie Kant will, prinzipiell unmöglich sein sollte, die metaphysischen Wahrheiten zu erkennen. Dem nachdenkenden Menschen von heute nach meinem schwachen Vermögen diese Zuversicht zurückzugeben, ihn von der wissenschaftlichen Möglichkeit der Metaphysik trotz Kant wieder überzeugt sein zu lassen, das war der Zweck der hier von mir veröffentlichten Untersuchungen. Wenn darum Kant in dem vorhin erwähnten Abschnitt seiner Prolegomena fordert: „Metaphysik muß Wissenschaft sein, nicht allein im ganzen, sondern auch allen ihren Teilen, sonst ist sie gar nichts“, so schließe ich mich diesem Wort rückhaltlos an; ich füge nur hinzu, daß die Metaphysik auch tatsächlich imstande ist, dieser Forderung zu genügen.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BD
113
G4

Geyser, Joseph
Einige hauptprobleme
der metaphysik

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 10 02 03 10 015 4